



Rada naukowa:

ks. dr hab. prof. Zdzisław Kroplewski – prof. US
ks. prof. zw. dr hab. Zdzisław Lec – US
prof. zw. dr hab. Stanisław A. Porębski – UKSW
ks. prof. zw. dr hab. Marian Rusecki – KUL
prof. zw. dr hab. Reinhard Sprenger – Universität Paderborn
prof. zw. dr hab. Wojciech Strzyżewski – UZ
ks. dr hab. Grzegorz Wejman – prof. US

Redaktorzy naczelní:

ks. dr Grzegorz Chojnacki
ks. dr Jarosław Stoś

Sekretarz redakcji:

ks. dr hab. Andrzej Draguła – prof. US

Recenzenci tomu:

ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz
ks. prof. zw. dr hab. Henryk Wejman

Projekt okładki:

Agnieszka Wołoncewicz

Korekta:

Ewa Dobrowolska

Skład:

Barbara Fijał

Studia Paradyskie

Tom 21

Szczecin – Zielona Góra – Paradyż
2011

Adres redakcji:

Wyższe Seminarium Duchowne
Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej
Gościkowo 3, 66-200 Świebodzin
e-mail: rektorat@paradissus.pl
Korespondencję prosimy zawsze kierować
z dopiskiem: „Studia Paradyskie”

Wydawca:

Instytut Filozoficzno-Teologiczny im. Edyty Stein
ul. Bułgarska 30, 65-001 Zielona Góra
www.ift.zgora.pl
sekretariat@ift.zgora.pl



Druk:

Garmond Oficyna Wydawnicza
ul. Wrocławska 20/18, 61-838 Poznań
tel.: (+48 61) 852-40-62
fax: (+48 61) 852-40-62

Druk dofinansowany przez Grażynę i Karola Irmmler

ISSN 0860-8539

Spis treści

Artykuły

Olga Cyrek

- Przedstawienia Ducha Świętego na ikonach bizantyjskich i ruskich.
Kanon ikonograficzny a dogmat teologiczny 7

ks. Tomasz Gierasimczyk

- Auf der Suche nach der guten Gesellschaft. Der Kommunitarismus 21

ks. Jarosław Grybko

- Cykliczna wizja świata w *De principiis* Orygenesza 43

ks. Wojciech Lechów

- Próba bilansu 20 lat nauczania religii w szkole 69

ks. Andrzej Sapieha

- Ewolucja teologii pastoralnej 83

ks. Edward Sienkiewicz

- Św. Augustyn – platonik, czy kontestator tradycji starożytnych Aten? 97

ks. Dariusz Śmierzchalski-Wachocz

- Św. papież Urban I, patron winiarzy, na tle epoki 113

Leszek Utrata

- Theosis człowieka 127

ks. Grzegorz Wejman

- Szczecin, Koszalin, Gorzów Wlkp. i Zielona Góra. Co nas łączy?
Historia metropolii szczecińsko-kamieńskiej 137

Michał Zinowik

- O mechanizmie rezurekcji umarłych w ujęciu Atenagorasa z Aten 165

Przedstawienia Ducha Świętego na ikonach bizantyjskich i ruskich. Kanon ikonograficzny a dogmat teologiczny

Wstęp

Już na soborze nicejskim z 325 r.¹ podkreślono wiarę w Trzy Osoby Boskie: Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego². Niemniej jednak wówczas w większym stopniu wypowiedziano się na temat Ojca i Syna niż odnośnie Ducha Świętego. Właściwie tylko zaznaczono Jego istnienie i nie określono Jego przymiotów. Kontrowersje dotyczące boskości Ducha Świętego doprowadziły do zwołania na rok 381 soboru w Konstantynopolu, który ostatecznie miał rozstrzygnąć tę kwestię. Wówczas w aktach soborowych pojawiły się dodatkowe określenia odnośnie Trzeciej Osoby Trójcy³. Napisano wtedy: „Wierzimy [...] w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, który od Ojca pochodzi, którego należy czcić i wielbić wraz z Ojcem i Synem, który przemawiał przez proroków”⁴. Podkreślono także Jego rolę w akcie Wcielenia a do opisu Syna Bożego dodano, iż „[...] przyjął ciało za sprawą Ducha Świętego z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem”⁵. Trzeba zauważyć, że zdania odnoszące się do Trzeciej Hipostazy Trójcy z konieczności musiały być zawarte w aktach konstantynopolitańskich. W tym czasie okazało się to bardzo ważne, co związane było z odpieraniem zarzutów tzw. duchoburców („pneumatomachów”)⁶

¹ Zob. I. Ortiz de Urbina, *El Simbolo Niceno*, Madrid 1947; M. F. Wiles, *A Textual Variant in the Creed of the Council of Nicaea*, „Studia Patristica” 26, Leuven 1993.

² *Sobór Nicejski I* (325), *Wyznanie wiary 318 Ojców*, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 24–25: „Credimus in unum deum patrem omnipotentem visibilium et invisibilium factorem. Et in unum dominum Iesum Christum filium dei, natum de patre, hoc est de substantia patris, deum de deo, lumen de lumine, deum verum de deo vero, natum non fatum, unius substantiae cum patre, quod Graeci dicunt homousion, per quem omnia facta sunt sive quae in celo sive quae in terra; qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit, incarnatus est, homo factus est, passus est et resurrexit tertia die, ascendit in caelos venturus iudicare vivo et mortuos. Et in spiritum sanctum”.

³ Na temat pierwszych soborów; zob. G. L. Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e di Constantinopoli. Edizione critica*, Roma 1967; J. M. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Paris 1901; E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berolini et Lipsiae 1927-1932; P. P. Joannou, *Les canons des conciles oecuméniques*, Grottaferrata-Roma 1962; G. Alberigo, G. L. Rossetti, P. P. Joannou, C. Leopardi, P. Prodi, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Colonia 1991; J. N. D. Kelly, *Early christian Creeds*, London 1950; H. J. Sieben, *Die Konzilsdece der Alten Kirche*, Paderborn 1979.

⁴ *Sobór Konstantynopolitański I* (381), *Wyznanie Wiary 150 Ojców*, [w:] *Dokumenty soborów*, s. 68: „Credimus [...] spiritus sanctum, dominum et vivificantem, ex patre procedentem, cum patre et filio coadorandum et conglorificandum, qui locutus est per prophetas [...]”.

⁵ Tamże, s. 68: „[...] et incarnatus est de spiritu sancto et Maria virgine humanatus est [...]”.

⁶ Zob. *Dokumenty soborów powszechnych*, s. 69, przypis 3; Duchoburcy, zwani macedonianami (od biskupa Konstantynopola Macedoniusza), wysuwali z arianizmu skrajne wnioski, uznali bowiem podległość Syna Ojcu, a Ducha Świętego Synowi. Nie uznawali Boskości Trzeciej Osoby Trójcy, lecz traktowali Ją jako Ducha służącego Bogu; zob. B. Kumor, dz. cyt., s. 148. „Duchoburcy” trakto-

nie uznających boskości Ducha Świętego. Z tego też względu sobór w Konstantynopolu zdecydowanie potępił tych, którzy głosili błędy odnośnie dogmatu trynitarnego, m. in. sabelian⁷, marcelian⁸, fotynian⁹.

Udowodnienie bóstwa Trzeciej Osoby stało się nieodzowne i tego podejmowali się tacy teologowie jak: Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy, Ambroży z Mediolanu¹⁰, czy Bazyli Wielki¹¹.

Na soborze w Konstantynopolu używano słowa *homooúsios*, co świadczy o tym, że pod względem istoty zarówno Syn jak i Duch Święty są równi Ojcu. Boskość Trzeciej Osoby Trójcy została potwierdzona, ale nadal otwarta pozostawała sprawa odnośnie Jej pochodzenia, która stała się kluczowa w sporach między grekami a łacinnikami. Podczas gdy na Wschodzie trzymano się ściśle credo ustalonego w Konstantynopolu w 381 r., gdzie napisano, iż Duch Święty pochodzi od Ojca, to na Zachodzie z czasem coraz bardziej upowszechniała się formuła mówiąca, że Trzecia Osoba Trójcy pochodzi zarówno od Ojca jak i od Syna, o czym świadczy dodatek „od Syna” („Filioque”)¹². W aktach III synodu toledańskiego z 589 r., w kanonie 2 o Duchu Świętym napisano: „Należy głosić, że pochodzi (*procedere*) od Ojca i od Syna, i z Ojcem i Synem jest jednej istoty (*substantia*)”¹³. Wyrażenie „Filioque” na Zachodzie używał Ambroży z Mediolanu, według którego Trzecia

wali Ducha Świętego jako moc Boga, nie posiadającą jednak własnej osoby. W tym znaczeniu terminu tego używał także Atanazy Wielki zob. *Dokumenty soborów powszechnych*, s. 71, przypis 7; zob. H. G. Opitz, *Athanasius Werke* III, 1, Berlin-Leipzig 1934. Atanazy był bezkompromisowy, jeśli chodzi o zwalczanie argumentów macedonian. Przeciwno nim wypowiedział się też synod „wyznawców” w Aleksandrii (362), który przyjął, iż Duch Święty jest Osobą tak jak Ojciec i Syn oraz, że posiada taką samą jak Oni istotę i naturę, jest więc Im równy; zob. B. Kumor, dz. cyt., s. 149.

⁷ Sabeliusz (II w.) stworzył tzw. monarchianizm modalistyczny, wg którego Bóg jest tylko Jedną Osobą ukazującą różne swoje oblicza, czyli objawiającą się na różne sposoby („modi”). Oznacza to, iż Jedna Boska Osoba pojawia się albo jako Ojciec, albo jako Syn, albo też jako Duch Święty; zob. *Dokumenty*, s. 71, przypis 8; Bóg jako Stwórca pozostaje niepodzielną monadą. Może jednak wkraść w historię świata i rozszerzać zasięg swego działania, co związane jest z przyjmowaniem przez Niego różnych postaci. Na ziemi narodził się jako Syn, a później zstąpił na ludzi jako Duch Święty; por. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 99.

⁸ Marceł z Ancyry (zm. 374) był zwolennikiem jedności w Bogu bez rozróżnienia w Nim Osób (hipostaz); zob. *Dokumenty*, s. 71, przypis 9. W czasach ostatecznych Syn Boży, czyli Logos oraz Duch Święty powrócą do Monady, czyli pierwotnej Jedności.

⁹ Fotyn z Sirmium (zm. 376), uczeń Marcelego zakładał jedność Bożej Monady, odrzucał realne istnienie Osób Boskich; zob. *Dokumenty*, s. 71, przypis 10.

¹⁰ Ambrosius, *De Spiritu Sancto* CSEL 79, wyd. O. Faller, 1964.

¹¹ Bazyliusz, *De Spiritu Santo*, PG 32, ed. J. P. Migne, Paris 1886; B. Pruche, *Basile de Césarée: Sur le Saint-Esprit*, „Sources Chrétiennes”, Vol. 17bis (1947); Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*; tł. A. Brzostkowska, Warszawa 1999; Bazyli Wielki w swoich dziełach teologicznych zwalczał poglądy arian i duchoburców; zob. B. Kumor, dz., cyt., s. 152; na temat Bazylego zob. A. Angeli, *Basilio di Cesarea*, Milano 1968; P. Scazzoso, *Introduzione alla ecclesiologia di san Basilio*, Milano 1975; J. Riviere, *Saint Basile: Histoire de sa vie et extraits de ses écrits*, Lille 1850; P. Allard, *Saint Basile: (329-379)*, Paris 1903.

¹² Na temat *Filioque* zob. M. D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, t. 2, 600-1500, tł. R. Tużczyński, Warszawa 1988, s. 83.

¹³ J. D. Masi, *Sacrorum Conciliorum nova collectio*, T. 9, Paryż-Lipsk, 1921-1927, s. 981D. „[...] a Patre et a Filio procedere et cum Patre et Filio unius esse substantiae”.

Osoba Trójcy Świętej nie może się oddzielić od Ojca i Syna i pochodzi od Nich razem¹⁴.

Oczywiście trzeba zaznaczyć, że na samym początku różnice między wschodnią a zachodnią teologią nie były aż tak wyraźne, bo wszędzie zgodnie uznawano, że zarówno Ojciec jak i Syn są źródłem dla istnienia Trzeciej Hipostazy Trójcy. Niemniej jednak istniały dwa podejścia do tej kwestii. Teolodzy wschodni nie chcieli zmieniać formuły *credo* konstantynopolitańskiego i trzymali się ściśle jego litery. Za bardziej słuszne uznali oni przyjęcie stwierdzenia, że Duch Święty pochodzi: „od Ojca przez Syna”, podczas gdy pisarze zachodni używali formuły: „od Ojca i Syna”¹⁵. Myśl wschodnią zdawał się dobrze rozumieć Hilary z Poitiers, który chociaż działał na Zachodzie, to jednak stwierdzał, że Duch Święty pochodzi od Ojca przez jedyne-go Jego Syna¹⁶. Nawet Augustyn z Hippony, wielki teolog zachodni, zaakcentował główną rolę Ojca we współistotnej Trójcy. Według niego, Duch Święty pochodzi od Ojca jako od głównej zasady, czyli źródła. Niemniej jednak jeśli się uzna, że dar Ojca dla Syna jest bezczasowy i są Oni współistotni, to należy przyjąć, że Duch Święty pochodzi w komunii (czyli wspólnie) od Ojca i Syna¹⁷.

Na temat Ducha Świętego wypowiadało się wielu Ojców Kościoła, niemniej jednak poglądy teologa z Hippony w najpełniejszy sposób odzwierciedlają naukę przyjętą przez Kościół. Autor ten uznaje w pełni Ducha Świętego za Osobę, która ma swoją rolę w Boskiej Trójcy. Według Augustyna jest On Duchem i Ojca i Syna, chociaż nie jest zrodzony ani przez Ojca, ani przez Syna, ani przez Nich razem¹⁸. To Duch prawdy oraz wystarczające źródło szczęścia dla ludzi z tego względu, że nie można Go oddzielić od Ojca i Syna¹⁹. Trzecia Osoba Trójcy to prawdziwy Bóg, a nie stworzenie, gdyż jest równa Ojcu i Synowi. Ponieważ Trójca to jedność wszystkich Osób, dlatego Duch Święty jest współistotny i współwieczny z pozostałymi Osobami²⁰ oraz należy Mu służyć jako Bogu zgodnie ze słowami: Apostoła: „Bo prawdziwie obrzezani jesteśmy my, służący Duchowi Bożemu” (Flp 3, 3)²¹.

¹⁴ Ambrosius, *De Spiritu Sancto Libri Tres* I, 11, 120, PL 16, 733: „[...] Spiritus quoque sanctus cum procedit a Patre et Filio, non separatur a Patre, non separatur a Filio [...]”.

¹⁵ Por. M. D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, s. 106.

¹⁶ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* XII, PL 10, 472: „[...] Patrem scilicet te nostrum, Filium tuum una tecum adorem: sanctum spiritum tuum, qui ex te per unigenitum tuum est, promerear [...]”.

¹⁷ Augustinus, *De Trinitate* XV, 26, 47, PL 42, 1095: „[...] et Spiritus Sanctus de Patre principaliter, et ipso sine ullo temporis intervallo dante, communiter de utroque procedit [...]”; Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* XV, 26, 47; tł. M. Stokowska, Kraków 1996; s. 521.

¹⁸ Augustinus, *De Trinitate* I, 5, 8, PL 42, 824: „[...] Movet etiam quomodo spiritus sanctus in trinitate sit, quem nec pater nec filius nec ambo genuerint, cum sit spiritus patris et filii [...]”; tł. pol., s. 32.

¹⁹ Augustinus, *De Trinitate* I, 8, 18, PL 42, 832; „[...] Propter hoc aliquando ita loquitur de spiritu sancto tamquam solus ipse sufficiat ad beatitudinem nostram; et ideo solus sufficit quia separari a patre et filio non potest [...]”; tł. pol., s. 47.

²⁰ Augustinus, *De Trinitate* I, 6, 13, PL 42, 827: „Quod si non creatura, non tantum deus (nam et homines dicti sunt dii), sed etiam verus deus. Ergo patri et filio prorsus aequalis et in trinitatis unitate consubstantialis et coaeternus”; tł. pol., s. 38.

²¹ Augustinus, *De Trinitate* I, 6, 13, PL 42, 827-828: „Porro si tali servitute creaturae servire prohibemur quandoquidem dictum est: Dominum deum tuum adorabis et illi soli servies – unde et apostolus detestatur eos qui colverunt et servierunt creaturae quam creatori -, non est utique creatura spiritus sanctus cui ab omnibus sanctis talis servitus exhibetur dicente apostolo: Nos enim sumus circumci-

Augustyn podkreśla również fakt, że Duch Święty zamieszkuje w ludzkim ciele niczym w świątyni, o czym mówił św. Paweł: „Czyż nie wiecie, że ciała wasze są w was świątynią Ducha Świętego, którego macie od Boga?” (1 Kor 6,19)²². Jeżeli zaś członki Chrystusowe, czyli ciała ludzkie stanowią świątynię Ducha Świętego, świadczy to o tym, iż nie może być On stworzeniem. Zaś ludzie oddając Mu swe ciała, jako świątynie, w ten sposób oddają Mu cześć należną samemu Bogu²³.

W tym samym czasie kiedy ustalano dogmaty teologiczne, kształtowały się też kanony obowiązujące w sztukach plastycznych. Jednak ikonopisarze od samego początku zmagali się z trudnościami związanymi z wyobrażaniem Ducha Świętego i to zarówno dotyczących epifanicznych wyobrażeń całego Trójosobowego Boga jak i ikon ukazujących Bogurodnicę i Chrystusa. Nie istnieją przecież jakieś bezpośrednie informacje w Piśmie Świętym mówiące o tym, w jakiej postaci należy przedstawiać Trzecią Hipostazę Trójcy. Duch Święty pozostaje niewidoczny, a tylko skutki Jego działania zaświadcniają, iż jest On naprawdę obecny²⁴. Na ikonach nigdy nie jest ukazywany samotnie, lecz razem z pozostałymi Osobami Trójcy. Trudno bowiem by było ukazać w jakiejś konkretnej formie tylko przejawy Jego działania, czyli owoce Ducha jakie, wymienia św. Paweł²⁵. Podczas gdy brak ikony Boga Ojca można wytłumaczyć Jego transcendencją wobec świata, to trudno przyjąć takie uzasadnienie, jeśli chodzi o przedstawienia Ducha Świętego. Chociaż nie wcielił się On w żadną osobę, to jednak został posyłany z misją na ziemię i realnie działa w świecie²⁶, dlatego nie można mówić o Jego transcendencji wobec rzeczywistości. Duch Święty wielokrotnie na ikonach nie jest ukazywany hipostatycznie z powodu braku Jego hipostatycznego objawienia się. Dlatego ukazywano go pod postacią niższego stworzenia (gołębica) czy też materii nieożywionej (języki ognia)²⁷.

Już we wczesnej sztuce chrześcijańskiej Duch Święty wyobrażany był jako gołębica (columba). Do Trzeciej Osoby odnosiło się określenie „Spiritus Sanctus”, które często umieszczano na sarkofagach i dotyczyło ono także duszy sprawiedliwej²⁸. Gołębica pojawia się również w Starym Testamencie w opisie potopu. Noe wypuścił z arki gołębicę, która wróciła z powrotem do arki z gałązką oliwną, co świadczy

sio, spiritui dei servientes, quod est in graeco latrevontes”, tł. pol., s. 38.

²² Augustinus, *De Trinitate* I, 6, 13, PL 42, 828: „Nescitis quia corpora vestra templum in vobis est spiritus sancti quem habetis a deo?”; tł. pol., s. 39.

²³ Augustinus, *De Trinitate* I, 6, 13, PL 42, 828: „Alio enim loco dicit: Corpora vestra membra sunt Christi. Si autem quae membra sunt Christi templum est spiritus sancti, non est creatura spiritus sanctus, quia cui corpus nostrum templum exhibemus necesse est ut huic eam servitute debeamus qua non nisi deo serviendum est, quae graece appellatur *λατρεία latreia”; tł. pol., s. 39.

²⁴ L. Balter, *Pneumatologia w ikonie*, [w:] *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, red. A. Napiórkowski, Kraków 2003, s. 75.

²⁵ Ga 5, 22-23: „Owoce Ducha jest: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie. Przeciw takim [cnotom] nie ma Prawa”.

²⁶ S. Bułhakow, *Ikona i kult ikony*, tł. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 85.

²⁷ Tamże, przyp. 96, s. 84.

²⁸ Zob. A. Nowieyski, *Wykład liturgiki Kościoła katolickiego*, I/2, Warszawa 1893, s. 570.

o tym, że zwiastowała pokój. Zauważa się tu analogię z gołębicą Ducha Świętego, która, zesłana do obmytego kąpielą ludzkiego ciała, ofiarowuje mu pokój²⁹.

Teolodzy oraz artyści zastanawiali się, jakie jest prawdziwe i rzeczywiste oblicze Ducha Świętego i w jaki sposób można Go przedstawiać. Podczas gdy Ojca w pełni objawia Syn Boży, a Syna w pełni objawia Duch Święty zesłany podczas Pięćdziesiątnicy, to otwarte pozostaje pytanie, kto objawi w zupełnej pełni Trzecią Hipostazę Trójcy. W doskonały sposób Ducha Świętego może objawić stworzenie ludzkie, lecz tylko takie, które pozostaje doskonale przeniknięte Duchem Świętym i jest przezroczyście na Jego działanie³⁰. Mowa jest tutaj o Maryi, która bezwarunkowo przyjmuje wolę Boga. Jednak w pewnym sensie można też mówić o pośrednim Jego przedstawieniu w innych osobach teoforycznych (czyli „Noszących Boga”)³¹.

1. Bogurodzica ikoną Ducha Świętego

Maryja, chociaż była człowiekiem, to jednak całkowicie i w sposób doskonały zespoliła się z Duchem Świętym³² i nawet w pewnym sensie Go uosabia³³. To właśnie w Bogurodzicy nastąpiło zjednoczenie Ducha Świętego ze stworzoną ludzką hipostazą. Jednak trzeba dodać, że w rzeczywistym znaczeniu Trzecia Osoba Trójcy nie wciela się w człowieka, ale objawia się w człowieku, czyli w Maryi będącej Pneumatoforą³⁴.

Według Maksymiliana Kolbego można uznać, że w pewnym sensie Maryja jest wcieleniem Trzeciej Hipostazy Trójcy³⁵. Autor podkreśla, że Duch Święty żyje w Niej od pierwszej chwili istnienia i przez całe Jej istnienie³⁶, co znaczy, że od samego początku była Ona Jego Oblubienicą. Mamy więc tu do czynienia ze zjed-

²⁹ Tamże, s. 585; Również św. Jan z Damaszku widział podobieństwo między gołębicą Ducha Świętego a gołąbką z gałązką oliwną, który stał się znakiem pokoju po zakończeniu potopu, zob. Św. Jan Damasceni, *De fide orth.*, III, 16; podają za: P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tł. M. Żurowska, Warszawa 1999, przyp. 9, s. 245.

³⁰ L. Balter, *Pneumatologia*, s. 77.

³¹ S. Bułhakow, *Ikona*, s. 85.

³² W Bogurodzicy nastąpiło zjednoczenie Ducha Świętego ze stworzoną ludzką hipostazą. Oczywiście w rzeczywistym znaczeniu Trzecia Hipostaza Trójcy nie wciela się w człowieka, ale objawia się w człowieku, czyli w Maryi, która jest Pneumatoforą; zob. S. Bułhakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, tł. H. Paprocki, Białystok-Warszawa 1992, s. 134-135; podają za: L. Balter, *Pneumatologia*, s. 79.

³³ Istnieją też hipotezy, iż Duch Święty „wcielił się” w Maryję; zob. L. Boff, *Il volto Materno di Dio*, Brescia 1981; S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty – Maryja” we współczesnej teologii katolickiej (1965-2000)*, Niepokalanów 2001, s. 184-185; podają za: L. Balter, *Pneumatologia*, s. 78.

³⁴ L. Balter, *Pneumatologia*, s. 79. Sergiusz Bułhakow określa Ją jako „Nosicielkę Ducha Świętego” („Duchonosica”), zob. A. Skwarczyński, *Duch Święty a Maryja w ujęciu Sergiusza Bułhakowa i św. Maksymiliana Kolbego*, bmnw 1994, s. 9.

³⁵ M. Kolbe pisał, że co prawda Trzecia Osoba Boska nie jest wcielona, jednak w pewnym sensie można powiedzieć, że Niepokalana jest wcieleniem Ducha Przenajświętszego; por. O. M. Kolbe, *Wykład z 5 lutego 1941*, [w:] *Konferencje Świętego Maksymiliana Marii Kolbego*, Niepokalanów 1990, s. 428.

³⁶ Zob. O. M. Kolbe, *Fragment niedokończonej książki*, s. 598.

noczeniem osobowym między Dawcą łaski a Tą, która przyjmuje łaskę³⁷. Występuje tu analogia do Wcielenia Drugiej Osoby Boskiej³⁸, ale tak naprawdę chodzi raczej o quasi-inkarnację Trzeciej Osoby Trójcy w Maryi. Można więc mówić o wewnętrznym związku i zjednoczeniu woli Maryi z wolą Boga, na którą Ona całkowicie się zgodziła³⁹.

Istotą Trzeciej Osoby Trójcy jest świętość, a już samo Jej imię wyraża to, że stanowi Ona świętość całego Trójosobowego Boga⁴⁰. Tak jak Duch Święty określany jest „Cały Święty” („Panagion”), tak i Bogurodzicy przysługuje tytuł *Panagia* „Cała Święta”⁴¹. Maksymilian Kolbe widział analogię między tytułem, jaki przysługuje Maryi a imieniem własnym Ducha Świętego. Według niego, określenie Niepokalane Poczęcie to synonim imienia Ducha Świętego. Duch (od łac. Spiritus) oznacza Tchnienie a także „Poczęcie” (czyli pochodzenie)⁴². Maksymilian uznał, że tylko Bogurodzica może być doskonałym mieszkaniem dla Odwiecznego Niepokalnego Poczęcia, czyli Ducha Świętego⁴³. To On, jako „Niepokalane Poczęcie niestworzone”, uznaje za swoje autentyczne odbicie na ziemi „Niepokalane Poczęcie stworzone”, czyli Maryję⁴⁴.

Maksymilian Kolbe nazywa Trzecią Osobę, Bogiem-Miłością, który poprzez zewnętrzny znak okazuje swoje pośrednictwo u Ojca i Syna. Tym zewnętrznym znakiem jest właśnie Bogurodzica⁴⁵. Istnieje związek między Duchem Świętym a Bogurodzicą, gdyż Trzecia Osoba Trójcy posiada w sobie pierwiastek żeński, a Kolbe używał nawet określenia „Duch miłości matczynej”⁴⁶. Trzecia Hipostaza Trójcy mogła objawić się w pełni chwały tylko w hipostazie stworzonej, dzięki czemu zostaje przezwyjęczona Jej kenoza, czyli wyniszczenie⁴⁷. Chociaż nie istnieje bezpośrednie wyobrażenie Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, to jednak uznaje się, że Jej ukrytą ikoną

³⁷ A. Skwarczyński, *Duch Święty a Maryja*, s. 8.

³⁸ Tamże, s. 9.

³⁹ K. Stehlin, *Kim jesteś o niepokalana?*, Warszawa 2007, przypis 53, s. 53. Maryja stanowi święte naczynie Ducha Świętego, gdyż Jej ludzka osoba jest całkowicie przezroczysta na Jego działanie. Sergiusz Bułhakow pisał, że naprawdę nie można mówić o wcieleniu Trzeciej Osoby Trójcy, ale o Jej objawieniu w ludzkiej postaci, zob. S. Bułhakow, *Ikona*, s. 91.

⁴⁰ Por. L. Balter, *Pneumatologia*, s. 78.

⁴¹ Por. P. Evdokimov, *Panagion et Panagia*, „Etudes Mariales” 27 (1970), s. 59-71; podają za: L. Balter, *Pneumatologia*, s. 76-78.

⁴² L. Balter, *Pneumatologia*, s. 78.

⁴³ A. Skwarczyński, *Duch Święty a Maryja*, s. 5; Trzecia Osoba Trójcy to Niepokalane Poczęcie wiążące Ojca i Syna.; zob. K. Stehlin, *Kim jesteś*, s. 54.

⁴⁴ L. Balter, *Pneumatologiczny charakter kultu Maryjnego*, [w:] *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 436-448.

⁴⁵ *Wybór pism bł. Maksymiliana Marii Kolbego* 583, Warszawa 1973; podają za: A. Skwarczyński, *Duch Święty a Maryja*, s. 5.

⁴⁶ A. Skwarczyński, *Duch Święty a Maryja*, s. 5.

⁴⁷ Bułhakow szukał takiej hipostazy stworzonej, w której mógłby się objawić Duch Święty. Zresztą osobę w całkowitej pełni może przestawić tylko osoba-hipostaza. Bułhakow nie mówi o kenozie Ducha Świętego w samej Bogurodzicy, gdyż stanowi Ona najpełniejsze objawienie Ducha Świętego; A. Skwarczyński, *Duch Święty a Maryja*, przyp. 11, s. 5 oraz s. 13.

pod ludzką postacią jest właśnie Theotokos⁴⁸. Bogurodzica w widzialny sposób Ją uobecnia, stanowiąc zatem Jej odbicie, czyli prawdziwą ikonę. Z obrazem Ducha Świętego mamy do czynienia szczególnie wtedy, gdy Bogurodzica ukazywana jest bez Dzieciątka⁴⁹. Ikony Ją przedstawiające stały się na Rusi nawet bardziej popularne niż wyobrażenia samego Chrystusa m. in. z tego powodu, że była Ona bardziej dostępna dla duszy zwykłego człowieka⁵⁰. Można śmiało stwierdzić, że przedstawienia tego typu zawsze są pneumatologiczne.

2. Ikona Zwiastowania Maryi

Ikona Zwiastowania Matce Bożej (gr. „Ewangelismos”; ros. „Благовещение Пресвятой Богородицы”)⁵¹ chociaż przedstawia konkretną scenę z życia Maryi to jednak posiada uniwersalną i kosmiczną symbolikę⁵². Kosmiczny aspekt wynika również z faktu, że święto „Zwiastowania” wiąże się z okresem wiosennego zrównania dnia z nocą⁵³, czyli wtedy, kiedy przyroda budzi się do życia, a stworzenie odradza się. W scenie „Zwiastowania” podkreślono również duchowe odrodzenie, bo wówczas ludzkie stworzenie, reprezentowane przez Maryję, przyjęło w całej pełni wolę Boga. Ponieważ mariologia zawsze związana jest z pneumatologią, także i na ikonie ma to swoje odzwierciedlenie. Zresztą Duch Święty zawsze kojarzony był z wewnętrznym przebudzeniem i odnową. Jest On nie tylko Pocieszycielem, ale także Duchem ofiarującym życie i inicjującym początek jakiegoś bytu oraz Objawem Miłości Boga⁵⁴.

Obok głównego tematu uwypuklona jest tu rola Trzeciej Osoby Trójcy poprzez zastosowanie określonego schematu ikonograficznego. Wielokrotnie w centrum ukazywano Maryję, która podczas wizyty anioła zajęta jest pracą. W lewej ręce trzyma Ona krwistoczerwony motek przędzy, z którego wysuwa się pasemko czerwonej nici i kieruje się ku prawej dłoni. W ten sposób rozciągnięta nić w postaci ognisto-czerwonej linii przechodzi przez całe ciało Maryi, jakgdyby przecinając Jej łono, co symbolizuje boskość i oznacza, iż w Niej począł się Syn Boży za sprawą Ducha Świętego⁵⁵. Na wielu ikonach, na samej górze kompozycji, umieszcza się fragment nieba w formie półokręgu, z którego wyłaniają się promienie oznaczające działanie samego Ducha Świętego. Maryja zaś wznosi wzrok ku górze, ku tym promieniom,

⁴⁸ S. Bułhakow, *Ikona*, s. 85.

⁴⁹ Zob. Tamże, s. 91.

⁵⁰ Zob. I. Jazykowa, *Świat ikony*, tł. H. Paprocki, Warszawa 1998, s. 111.

⁵¹ E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2008, s. 94.

⁵² Na temat ikony Zwiastowania zob. K. Klauza, *Ikona Zwiastowania. Medytacje*, Warszawa 2001.

⁵³ P. Florenski, *Kosmiczna symbolika ikony Zwiastowania Najświętszej Marii Panny*, [w:] P. Florenski, *Ikony i inne szkice*, Warszawa 1984, s. 68.

⁵⁴ P. Evdomimov, *Sztuka ikony*, s. 212.

⁵⁵ J. Forest, *Modlitwa z ikonami*, tł. E. Nowakowska, Bydgoszcz 1999, s. 99; Istnieje również tłumaczenie teologiczne, według którego za pomocą nici Maryja tkła obraz, czyli tworzy namacalne ciało dla Słowa Bożego. Jaskrawa czerwień kłęбка wskazuje na boskość Tego, który ma się narodzić; zob. T. Śpidlik, M. I. Rupnik, *Mowa obrazów*, tł. J. Dembska, Warszawa 2001, s. 82-83.

co oznacza, iż w zupełności przyjmuje wolę Boga⁵⁶. W tego typu przedstawieniach Duch Święty może też przybierać postać gołębic, która wlatuje ku górze, ponad głową Oblubienicy. Gołębica występuje przeważnie na tle koła wydzielonego z tła, co świadczy o tym, że mamy tutaj do czynienia z Osobą Boską⁵⁷.

3. Orantka

Na uwagę zasługuje tutaj typ ikonograficzny „Znak” ukazujący Matkę Bożą przyjmującą postawę Orantki⁵⁸. Na tle Jej ciała unosi się medalion z wizerunkiem Emmanuela, co stanowi symboliczne wyobrażenie łona Matki, w którym za sprawą Ducha Świętego począł się Bóg-człowiek⁵⁹.

Charakterystyczna jest tutaj ikona „Orantki” jarosławskiej, gdzie szaty Bożej Matki są pokryte złotą asystką wyraźnie wskazującą na łaskę Ducha Świętego, która w trakcie poczęcia obficie wylała się na służebnicę Pańską⁶⁰. Widać więc, że podkreślono tu obecność Trzeciej Osoby Trójcy w specyficzny sposób. Nie jest Ona ukazana osobowo, ani nawet pod postacią gołębic czy promieni, lecz Jej działanie zasygnalizowano kolorem – światłem, a w tym wypadku złotem. „Theotokos” ukazana została jako całkowicie przeniknięta Duchem Świętym, który posłużył się Nią jako materiałem podczas Wcielenia Chrystusa. Uznać więc należy, że Duch Święty stanowi bezpośrednią przyczynę, a Maryja macierzyńską przyczynę utworzenia się ludzkiego ciała Syna Bożego⁶¹.

4. Duch Święty na ikonach wyobrażających Chrystusa

Syn Boży jest obrazem i ucieleśnieniem Ojca „w Duchu”⁶². Oczywiście nie można tu powiedzieć, że Chrystus obrazuje Ducha Świętego, tak jak to było w przypadku Maryi, lecz prezentuje On tylko i wyłącznie Siebie samego, czyli Drugą Osobę Trójcy⁶³, ale często na obrazach towarzyszy Mu Duch Święty, który nigdy nie występuje sam.

⁵⁶ Por. E. Smykowska, *Ikona*, s. 94.

⁵⁷ Zob. L. Balter, *Pneumatologia*, s. 86.

⁵⁸ łac. *orans*, „modląca się”, zob. E. Smykowska, *Ikona*, s. 59.

⁵⁹ Por. I. Jazykowa, *Świat ikony*, s. 112; Maryja przyjęła Syna Bożego najpierw w swoim sercu, a potem dopiero w ciele (*prius in mente, quam in corpore*). Duchowe poczęcie Syna Bożego (Słowa) w Duchu Świętym jest właśnie źródłem unii hipostatycznej Drugiej Osoby Trójcy i ciała ludzkiego, zob. K. Stehlin, *Kim jesteś o niepokalana?*, s. 55.

⁶⁰ Por. I. Jazykowa, *Świat ikony*, s. 113.

⁶¹ K. Stehlin, *Kim jesteś o niepokalana?*, s. 55.

⁶² Por. F.X. Durwell, *Ojciec Bóg w swoim misterium*, Kielce 2000, s. 18-19; podaję za: L. Balter, *Pneumatologia*, s. 76.

⁶³ L. Balter, *Pneumatologia*, s. 82.

4.1. Ikona Narodzenia Chrystusa

Na ikonie Narodzenia Chrystusa (gr. „he Genesis”, ros. „Roźdiestwo Christowo”) ⁶⁴, w górnej części kompozycji na osi, nad główną sceną wydzielona została niewielka półkolistą sfera nieba. Z jej centrum wyłania się i kieruje na dół jeden grubszy promień, który gdy schodzi niżej, rozgałęzia się na trzy węższe promienie. Ma to podkreślać obecność w zbawczym wydarzeniu całej Trójcy ⁶⁵. Wewnątrz tego zstępującego świetlistego promienia znajduje się małe koło symbolizujące Ducha Świętego ⁶⁶. Widać wobec tego, że Trzecia Osoba Trójcy znajduje się pomiędzy Ojcem symbolizowanym przez strefę nieba a Synem Bożym leżącym w żłobie w niższej części kompozycji. Wyraźnie jest tu odwołanie do credo, gdzie napisano, że Jezus Chrystus: „[...] przyjął ciało za sprawą Ducha Świętego z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem [...]” ⁶⁷. Wobec tego unia hipostatyczna w Chrystusie to dzieło zarówno Bogurodzicy, jak i Ducha Świętego ⁶⁸.

4.2. Ikona Chrztu Chrystusa

Chrystus, przyjmując jako własne ludzkie ciało, ogołocił samego Siebie ⁶⁹, dlatego nieodzowne stało się dla Niego nieustanne towarzystwo i opieka Ducha Świętego ⁷⁰. Niemniej jednak przed oczami ludzi, dopiero podczas chrztu Janowego w Jordanie, Duch Święty objawił się w widzialny sposób. Duch ten, unoszący się nad rzeką Jordan, jest tym samym, który został opisany w Księdze Rodzaju jako unoszący się nad wodami i przekazujący życie. Również i teraz przyczynia się do powstania nowego bytu ⁷¹.

Na ikonie Chrztu Chrystusa (gr. „Babtesis”, ros. „Kreszczenie Jisusa Christa”) ⁷² mamy tu do czynienia z teofanią gr. „Epifania”, ros. „Bogojawljenje”) czyli objawieniem się całego Trójosobowego Boga ⁷³. Od momentu chrztu, dokonanego przez Jana Prodromosa, Chrystus jest Namaszczone Duchem Świętym, a Ojciec ma w Nim upodobanie (Mt 3, 17). To „upodobanie” to upostaciowiona miłość między Ojcem i Synem, czyli zstępująca Trzecia Hipostaza Trójosobowego Boga ⁷⁴.

⁶⁴ E. Smykowska, *Ikona*, s. 53.

⁶⁵ Por. M. Janocha, *Ikonografia świąt Pańskich*, [w:] *Chrystus wybawiający*, s. 229, E. Smykowska, *Ikona*, s. 54.

⁶⁶ J. Forest, *Modlitwa z ikonami*, s. 105; P. Evdokimov, *Sztuka ikony*, s. 226.

⁶⁷ *Sobór Konstantynopolitański I* (381), *Wyznanie wiary 150 Ojców*, s. 68: „[...] et nostram salutem descendit et incarnatus est de spiritu sancto et Maria virgine humanatus est [...]”.

⁶⁸ K. Stehlin, *Kim jesteś o niepokalana?*, s. 55.

⁶⁹ Flp 2, 7: „lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie uznany za człowieka”.

⁷⁰ L. Balter, *Pneumatologia*, s. 82.

⁷¹ Por. P. Evdokimov, *Świat ikony*, s. 245.

⁷² M. Janocha, *Ikonografia*, s. 233.

⁷³ E. Smykowska, *Ikona*, s. 16; por. K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, tł. Z. Szanter, M. Smoliński, Warszawa 2002, s. 107; Por. J. Forest, *Modlitwa z ikonami*, s. 107-108.

⁷⁴ Por. P. Evdokimov, *Świat ikony*, s. 240.

Podczas gdy Bóg Ojciec obawiał się jako głos⁷⁵, Syn Boży w samym Jezusie Chrystusie⁷⁶, to trzecia Hipostaza Trójcy objawiła się w formie gołębiczy, o czym świadczą relacje zawarte w ewangeljach: „A gdy Jezus został ochrzczony, natychmiast wyszedł z wody. A oto otworzyły Mu się niebiosa i ujrzał Ducha Bożego zstępującego jak gołębicę, i przychodzącego na Niego” (Mt 3, 16)⁷⁷; „Duch Święty zstąpił na Niego w postaci cielesnej, niby gołębicę” (Łk 3, 22); „Jan dał takie świadectwo: »Ujrzałem Ducha, który jak gołębicę zstępował z nieba i spoczął na Nim«” (J 1, 32)⁷⁸.

Podkreślono też rolę Ducha Świętego jako Tego, który objawia człowieczeństwo Syna Ojcu a Ojca Synowi⁷⁹. Ikona ta wykazuje podobieństwo do przedstawienia Narodzin Chrystusa. Również i w tym wypadku mamy do czynienia z kręgiem nieba na górze kompozycji i ze zstępującym z niego promieniem oznaczającym boskość. Duch Święty ukazany jest pod postacią gołębiczy i może być umieszczony w małym okręgu wewnątrz grubego promienia⁸⁰. Można uznać, że promienie światła są właśnie Jego atrybutem⁸¹.

4.3. Ikona Przemienienia Pańskiego

Na ikonie tej co prawda ukazane jest przemienienie samego Chrystusa (gr. „Metamorfosis”; ros. „Prieobrażenije Gospodnie”)⁸², niemniej mamy też tu do czynienia z objawieniem się całej Trójcy. Widoczne jest również działanie Ducha Świętego ukazującego się pod postacią świetlistego obłoku⁸³. Ta świetlistość, przenikająca całą ikonę, świadczy o Jego obecności w całym wydarzeniu. Apostołowie zaś, dzięki przemienieniu, właśnie przez Niego mogli zobaczyć Boga⁸⁴. Światło na tej ikonie stworzone jest przez okrągłą mandorlę, otaczającą postać Chrystusa, wewnątrz której znajduje się gwiazda⁸⁵. Wszystko to wskazuje na transcendentne energie boskie oraz Trzecią Hipostazę Boską.

Na taki sposób przedstawiania wpływ miała myśl hezychastyczna rozwinięta w XIV w. przez Grzegorza Palamasa. Według palamizmu, Duch Święty może występować zarówno jako Osoba, jak też jako niestworzona energia. Ta Boska energia

⁷⁵ Mt 3, 17: „Et ecce vox de caelis dicens: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui”; podaje za: *Biblia Sacra juxta Vulgatum Clementam. Editio electronica. Plurimis consultis editionibus diligenter praeparata a Michaele Tvveddale*, Londini MMV.

⁷⁶ J 1, 34: „Et ego vidi: et testimonium perhibui quia hic est Filius Dei”.

⁷⁷ Mt 3, 16: „Baptizatus autem Jesus, confestim ascendit de aqua, et ecce aperti sunt ei aeli: et vidi Spiritus Dei descendentem sicut columbam, et venientem super se”.

⁷⁸ J 1, 32: „Et testimonium perhibuit Johannes, dicens: Quia vidi Spiritus descendentem quasi columbam de celo, et mansit super eum”.

⁷⁹ P. Evdokimow, *Świat ikony*, s. 239.

⁸⁰ J. Forest, *Modlitwa z ikonami*, s. 108.

⁸¹ P. Evdokimov, *Świat ikony*, s. 244.

⁸² E. Smykowska, *Ikona*, s. 66.

⁸³ J. Forest, *Modlitwa z ikonami*, s. 115.

⁸⁴ Por. P. Evdokimov, *Świat ikony*, s. 251.

⁸⁵ Tamże, s. 253; jednak na wielu ikonach wewnątrz mandorli jest ciemne, co świadczy o wpływach myśli hezychastycznej. W ten sposób „Przemienienie” namalowali Teofanes i Rublow, zob. I. Jazykowa, *Świat ikony*, s. 136.

co prawda objawia się na zewnątrz w Synu Bożym, ale tak naprawdę przekazana jest w Duchu Świętym⁸⁶.

4.4. Ikona Wniebowstąpienia

Chrystus, przed swoim wniebowstąpieniem, obiecał apostołom przyjście Ducha Świętego kierując do nich słowa: „Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošlę Go do was” (J 16, 7).

W czasie wniebowstąpienia, poprzez swoje błogosławieństwo, zapowiada On mającą nastąpić w przyszłości Pięćdziesiątnicę, czyli zesłanie Ducha Świętego. Chrystus obiecuje uczniom, że będzie prosił Ojca, aby przysłał im innego Pocieszyciela (J 14, 16). Na ikonie ilustrującej Wniebowstąpienie Pańskie (gr. „Analepsis”; ros. „Wozniesienije Gospodnie”)⁸⁷ mamy więc do czynienia z epiklezą Pięćdziesiątnicy⁸⁸.

Gest błogosławieństwa, wykonywany przez Chrystusa, traktowany jest jako źródło łaski. Związane jest to z niewidzialną obecnością i działaniem Ducha Świętego w Kościele reprezentowanym tutaj przez Bogurodnicę i Apostołów⁸⁹.

Na ikonie niekiedy podkreślano obecność Ducha Świętego i wówczas ukazywano Go pod postacią gołębicę na centralnej osi kompozycji między wstępującym do nieba Chrytusem a dolną grupą postaci, będących świadkami tego wydarzenia. Świadczy to o tym, że Chrystus, udając się do domu swego Ojca, przekazał powstającemu Kościołowi Ducha, który w sposób rzeczywisty po wniebowstąpieniu kontynuuje zbawczą ekonomię⁹⁰.

4.5. Ikona Zesłania Ducha Świętego

Przed swoim Wniebowstąpieniem Chrystus zapowiedział uczniom, że Duch Święty zstąpi na nich, dzięki czemu w pełni Go poznają i staną się Jego świadkami⁹¹. Syn Boży, po zakończeniu swojej misji na ziemi, powrócił do Ojca, którego prosi o Ducha dla ludzi, przygotowuje więc miejsce Duchowi mającemu wkroczyć w historię ludzkości. Ojciec, tak jak kiedyś posłał na ziemię Syna, tak teraz posyła Ducha Świętego podczas Pięćdziesiątnicy. Zesłanie Ducha stanowi kolejne działanie podejmowane ze strony Ojca, by dokończyć swój plan zbawienia⁹². I rzeczywiście, gdy apostołowie i kuzyni Jezusa zebrali się w wieczerniku, podczas modlitwy zstąpił na nich Duch Święty. Wydarzenie to, które nastąpiło w pięćdziesiąty dzień po Zmar-

⁸⁶ P. Evdokimov, *Świat ikony*, s. 288.

⁸⁷ E. Smykowska, *Ikona*, s. 86.

⁸⁸ P. Evdokimov, *Świat ikony*, s. 272.

⁸⁹ E. Smykowska, *Ikona*, s. 87.

⁹⁰ Zob. L. Balter, *Pneumatologia* s. 82.

⁹¹ J. Forest, *Modlitwa z ikonami* s. 142; „Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošlę Go do was. On doprowadzi was do pełnej prawdy” (J 16, 7.13).

⁹² P. Evdokimov, *Świat ikony*, s. 277; L. Balter, *Pneumatologia*, s. 87.

twychwstaniu Chrystusa czyli w „Pięćdziesiątnicę” (gr. „Pentekostos”)⁹³, zostało opisane w Dziejach Apostolskich:

„Nagle dał się słyszeć z nieba szum, jakby uderzenie gwałtownego wiatru i napełnił cały dom, w którym przebywali. Ukazały im się też języki jakby z ognia, które się rozdzieliły, i na każdym z nich spoczął jeden. I wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym, i zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić” (Dz 2, 1-4).

Na ikonie przedstawiającej Zesłanie Ducha Świętego (gr. „Pentekoste”; ros. „Soszestwije Swiatogo Ducha”)⁹⁴ centrum kompozycji zajmuje kolegium dwunastu apostołów siedzących przy długiej, półokrągłej ławie. Pośród nich znajduje się puste miejsce, na którym niegdyś zasiadał sam Chrystus, teraz jednak jest On niewidoczny, ale nadal pozostaje obecny w Kościele⁹⁵.

Niekiedy na tym właśnie miejscu malowano Bogurodnicę, lecz zazwyczaj w ogóle nie umieszczano Jej na tej ikonie. Tłumaczy się to tym, że Maryja posiadała już pełnię Ducha, który zstąpił na Nią wcześniej, bo przy Zwiastowaniu i była Ona z Nim w pełni zjednoczona⁹⁶. Właśnie dlatego, że wcześniej otrzymała dary Ducha, stanowiła zapowiedź przyszłego Kościoła. Apostołowie zaś symbolizują Kościół przyjmujący dary Ducha Świętego. Ponieważ Bogurodzica jest również figurą Kościoła, byłaby wobec tego tylko jego powtórzeniem na tym przedstawieniu, a takie dublowanie jest niepotrzebne⁹⁷.

Natomiast według Maksymiliana Kolbego i Sergiusza Bułhakowa w czasie Pięćdziesiątnicy Trzecia Osoba Boska zstąpiła początkowo na Bogurodnicę, a dopiero „przez” Nią promieniowała na apostołów⁹⁸.

Na samej górze kompozycji umieszczona jest półkolista sfera wyobrażająca część nieba. Z tego niepełnego okręgu wyłaniają się promienie lub też języki ognia. Rozdzieliły się one w ten sposób, że każdy z promieni znajduje się nad jednym apostołem. Ma to wskazywać na fakt, iż wszystkie osoby zostały ochrzczone Duchem Świętym, który działa w nich na sposób indywidualny⁹⁹. Dwanaście promieni symbolizuje również pełnię Ducha, który zamieszkuje także w pustej przestrzeni pośród apostołów, zjednoczonych we wspólnocie¹⁰⁰. Na ikonie podkreślono więc jedność panującą w Kościele, która jest skutkiem działania Ducha Świętego. Apostołowie

⁹³ J. Forest, *Modlitwa z ikonami*, s. 143.

⁹⁴ E. Smykowska, *Ikona*, s. 92.

⁹⁵ J. Forest, *Modlitwa z ikonami*, s. 143.

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ Na Wschodzie za słuszne uznano ukazywanie Maryi na ikonie Wniebowstąpienia, chociaż tak naprawdę nie była Ona obecna podczas tego wydarzenia. W tym wypadku symbolizowała Ona Kościół przyjmujący zapowiedź Chrystusa odnośnie zesłania Ducha Świętego. Natomiast na ikonie Pięćdziesiątnicy pomijano postać Bogurodzicy; por. P. Evdokimov, *Świat ikony*, s. 280; podaje za: L. Balter, *Pneumatologia*, s. 88.

⁹⁸ A. Skwarczyński, *Duch Święty a Maryja*, s. 17.

⁹⁹ J. Forest, *Modlitwa z ikonami*, s. 144; P. Evdokimov, *Świat ikony*, s. 278.

¹⁰⁰ H. M. J. Noumen, *Ujrzyć piękno Pana modląc się z ikonami*; tł. J. Węclawik, Warszawa 1998, s. 63-64.

przemienili się i otrzymali nowe życie, dlatego nie odczuwa się tu gwałtownego szumu wiatru lecz spokój, ciszę i wewnętrzne skupienie zebranych osób¹⁰¹.

Ojciec, spełniając prośbę Syna, posyła Ducha i kieruje, nie tylko na jednego wybranego człowieka ale ku wszystkim ludziom, pod postacią języków ognia. Są one postacią boskiej energii przenikającej i dającej życie wszystkim stworzeniom¹⁰² oraz przemieniającej cały kosmos¹⁰³. Niekiedy z kolistej sfery może wychodzić tylko jeden dłuższy promień oznaczający właśnie Trzecią Hipostazę Trójcy¹⁰⁴.

Podczas Pięćdziesiątnicy doszło do samoobjawienia się Trójosobowego Boga, którego prawdziwe uwieśnienie możliwe jest właśnie dzięki Parakletowi¹⁰⁵. Jest On tak naprawdę drugim Pocieszycielem, innym od Syna Bożego, posłanym co prawda na prośbę Syna, ale nie podporządkowanym Mu¹⁰⁶.

Zakończenie

Ojcowie Kościoła podkreślali wielką rolę Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, co najpierw przejawiało się w ustaleniu dogmatu trynitarnego, a następnie stało się widoczne w sztukach plastycznych.

W pismach Ojców Kościoła Duch Święty był różnie określany, uważano Go jako wieczną Radość panującą między Ojcem a Synem oraz ofiarującą życie¹⁰⁷. Traktowano Go jako życie Boże nieustannie działające oraz hipostatyczną (czyli upostaciowioną) miłość między Pierwszą i Drugą Osobą Boską¹⁰⁸. Wewnątrz Trójcy to właśnie On pełni rolę Bożej „Agape”¹⁰⁹.

Chrystus tak naprawdę nie działał sam, lecz nieustannie towarzyszył Mu Duch Święty. Działalność Syna Bożego na ziemi była swego rodzaju wstępem dla przyszłego działania Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, która, zesłana podczas Pięćdziesiątnicy, zwieńczyła całą zbawczą misję zgodnie z koncepcją boskiej ekonomii¹¹⁰.

Z całej Trójcy tylko Syn był obrazem wcielonym, stąd łatwo można Go było przedstawiać na wizerunkach jako człowieka. Natomiast Ojciec i Duch Święty nie posiadali obrazu wcielnego i dlatego istniały trudności odnośnie ukazywania ich w sztuce. Szczególnie dotyczyło to Trzeciej Osoby Trójcy, a wynikało z faktu, że obrazem Ojca był Syn; obrazem Syna zaś Duch Święty, lecz nie było Osoby, która byłaby obrazem Ducha Świętego. Z tego też względu Trzecia Hipostaza objawia się

¹⁰¹ Por. J. Forest, *Modlitwa z ikonami*, s. 141.

¹⁰² P. Evdokimov, *Świat ikony*, s. 278.

¹⁰³ Tamże, s. 280.

¹⁰⁴ J. Forest, *Modlitwa z ikonami*, s. 144.

¹⁰⁵ Por. P. Evdokimov, *Świat ikony*, s. 277.

¹⁰⁶ L. Balter, *Pneumatologia*, s. 87; P. Evdokimov, *Świat ikony*, s. 277.

¹⁰⁷ P. Evdokimov, *Świat ikony*, s. 226.

¹⁰⁸ Zob. S. Bułhakow, *Ikona*, s. 48.

¹⁰⁹ Por. P. Evdokimov, *Świat ikony*, s. 287.

¹¹⁰ Tamże, s. 277; zob. L. Balter, *Pneumatologia*, s. 87.

tylko i wyłącznie w swojej własnej epifanii¹¹¹ i występuje bądź jako gołębicą, szum wiatru lub języki ognia.

Sama jednak stanowi „obraz Syna”, gdyż ukazuje Syna Ojcu. Co prawda to Syn jest prawdziwym obrazem Ojca, niemniej jednak trzeba dodać, że realność Słowa-Obrazu w całej Trójcy możliwa staje się właśnie poprzez Ducha Świętego, który zstępuje od Ojca na jedynego Syna. To właśnie w Duchu Świętym Ojciec i Syn stają się dla siebie naprawdę realni, stąd Trzecią Osobę można nazwać hipostatyczną realnością przenikającą całą Trójcę¹¹². W sztukach plastycznych Duch Święty przybierał postać zwierzęcia (gołębicy) lub materii nieożywionej, a tylko na ikonie „Trójcy Starotestamentowej” ukazywany był jako anioł. Na Wschodzie nie malowano Go pod ludzką postacią, ale zdarzało się to na Zachodzie.

Wschodni ikonopisarze podkreślali działanie Ducha Świętego podczas procesu twórczego. Jego natchnienie staje się nieodzowne w sztuce ikonopisarskiej i jest On w sposób rzeczywisty Boskim Ikonografem¹¹³. Staje się On prawdziwym twórcą każdego dzieła wychodzącego spod ręki ikonografia i przez to uobecnia się na każdej ikonie¹¹⁴.

Summary

Presentation of the Holy Spirit on Byzantine and Russian icons. The canon of iconographic and theological dogma

The article describes how Christian art depicted in the Third Person of the Trinity. It was quite difficult, because the Holy Spirit could not appear as a man. Nevertheless, it can be concluded that the hidden remains an icon of the Holy Spirit, Mary, as a person completely penetrated him. On the third hypostasis of Marian icons also appeared as a dove further (the icon Annunciation), or as a light-gold.

Christ's presence on the perceptions of the Holy Spirit has been emphasized by showing the radius, or a small circle (the icon of Christ's birth). He revealed himself as a dove hovering (the icon of the Baptism of Christ), or as light (the icon of the Transfiguration).

However the icon showing a scene "Pentecost", he reveals himself tongues of fire descending figure, which rest upon the Apostles.

¹¹¹ P. Evdokimov, *Świat ikony*, s. 289.

¹¹² S. Bułhakow, *Ikona*, s. 48.

¹¹³ Por. P. Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Milano 1977, s. 74-77; podają za: A. Štrukelj, *Duchowe piękno ikon*, [w:] *Chrystus wybawiający*, s. 105.

¹¹⁴ Por. L. Balter, *Pneumatologia*, s. 90-91.

Auf der Suche nach der guten Gesellschaft. Der Kommunitarismus

Einleitung

Der Kommunitarismus ist ein Schlagwort, das seit ein paar Jahren eine zunehmende Bedeutung erfährt. Ziel der vorliegenden, schriftlichen Ausarbeitung ist es, den Begriff des Kommunitarismus, seine theoretischen Voraussetzungen und praktischen Folgen zu verdeutlichen. Wegen der Komplexität des Themas kann diese Arbeit nur als Versuch betrachtet werden, sich mit dem Problem auseinanderzusetzen.

1. Der Begriff des Kommunitarismus

Kommunitarismus (von engl. *community*=Gemeinschaft, Gemeinwesen)¹ bedeutet eine sozial-politische, in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts in Amerika entstandene Strömung in den Geistes- und Sozialwissenschaften, die sich gegen den gegenwärtigen Hyperindividualismus in der Gesellschaft stellt und eine Tendenz zur sozialen Desintegration diagnostiziert². Kommunitarier treten für eine Erneuerung gemeinsamer Werte ein und wollen damit eine Basis für eine neue, gerechte politisch-gesellschaftliche Ordnung schaffen. Nach ihrer Meinung müsse dem gemeinsamen durch sozialen Austausch geschaffenen Guten höhere Priorität zukommen als dem individuellen Interesse. „In ihrer ethischen Kritik an einem individualistisch verengten Liberalismus und ihrer soziologischen Kritik an einem rationalistisch verkürzten Gesellschaftsbild plädieren sie für eine stärker an sozialem Gemeinsinn und lebensweltlich erfahrbaren Gemeinschaften orientierte politische Sensibilität“³. Der Kommunitarismus konzentriert sich auf die „gesellschaftliche Solidarität, untersucht ihre Herkunft und Struktur, interessiert sich für ihre Stärkung und ist so eine Gegenbewegung zur Unverbindlichkeitsgefahr von Pluralität und Individualisierung“⁴.

Grundlagen für den Kommunitarismus hat eine Gruppe der angelsächsischen Denker (Philosophen, Ökonomen, Soziologen) geschaffen, welche sich kritisch mit

¹ Vgl. H. Dahlhaus, *Kommunitarismus*, [in:] *Evangelisches Soziallexikon. Neuausgabe*, hrsg. von M. Honecker, Stuttgart 2001, S. 872.

² Vgl. S. Lange, *Auf der Suche nach der guten Gesellschaft – Der Kommunitarismus Amitai Etzionis*, [in:] *Soziologische Gegenwartdiagnosen*, Bd. 1, hrsg. von U. Volkmann/U. Schimank, Opladen 2002, S. 255.

³ O. Kallscheuer, *Kommunitarismus*, [in:] *Lexikon der Politik*, Bd. 1, *Politische Theorien*, hrsg. von D. Nohlen, München 1995, S. 258.

⁴ P. Rottländer, *Ethik der Solidarität im Spannungsfeld von Postmoderne und Kommunitarismus*, [in:] *Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne*, hrsg. von T. Hausmanning, Paderborn 1993, S. 231.

der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls⁵ auseinandergesetzt hat⁶. Kommunitarismus ist aber keine philosophische Schule. Anhänger dieser Ansicht bezeichnen sie als „gemeinsame Orientierung“, „Zeit- oder Denkströmung“, in der sich unterschiedliche, sogar politisch divergente Traditionen befinden und auch verschiedene Wissenschaftsdisziplinen beteiligt sind⁷, und dadurch „steht auch das kommunitaristische Denken quer zum klassischen Rechts-Links-Gegensatz“⁸. Wie R. Forst bemerkt, „kehren aber in der kommunitaristischen Kritik die Argumente in verwandelter, auf gegenwärtige soziale Kontexte bezogener Form wieder, die traditionell die Gegenpositionen zu vertragstheoretischen oder Kantischen Positionen darstellen. Ob sich MacIntyre auf (einen aristotelisch interpretierten) Hegelschen Sittlichkeitsbegriff, Sandel auf Jefferson, Taylor auf den klassischen Republikanismus, Bellah auf Tocqueville oder Barber auf Rousseau berufen – stets dient die klassische politische Philosophie als unmittelbare normative Basis der Kritik“⁹.

Der Kommunitarismus ist auch eine von der akademischen Diskussion angeleitete Sozialbewegung, die das Egoismusprinzip in Wirtschaft und Gesellschaft durch eine neue öffentliche Moral und die Stärkung lokaler Gemeinschaftsbildung praktisch einfordert. Diese Bewegung sei damit eine Alternative zwischen den Polen eines *laissez-faire*-Liberalismus und des ethischen Sozialismus¹⁰.

⁵ John Rawls, geboren 1921 in Baltimore (USA), 1950 Promotion in Princeton, 1952-59 wissenschaftlicher Assistent und Associate Professor für Philosophie an der *Cornell University*, danach Professor für Philosophie an der *Harvard University*. Gestorben 2002 in den USA. Sein Hauptwerk, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1971) sei, laut W. Reese-Schäfer, „die bedeutendste Arbeit sozialliberaler politischer Theorie in diesem Jahrhundert“. W. Reese-Schäfer, *Was ist Kommunitarismus?*, Frankfurt/New York 1995, S. 190.

⁶ Vgl. T. Hausmanninger, *Solidarität und Kommunitarismus*, „Theologie der Gegenwart“ 1 (1998), S. 2-13.

⁷ Vgl. K. Hilpert, *Individuelle Freiheitsentfaltung und Gemeinwohlbezug. Auf der Suche nach den verkannten Grundlagen liberaler Gesellschaften: Der Kommunitarismus*. [in:] *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften. Begründet von Joseph Höffner*, hrsg. von F. Furger, Bd. XXXVI, Münster 1995, S. 173.

⁸ W. Reese-Schäfer, *Was ist Kommunitarismus?*, S. 8; „Zu den Vertretern der »kommunitarischen« gehören der »linken« Seite ausgesprochen gesellschaftskritische Ansätze, wie die von Michael Walzer [...] aber auch konservative Positionen, die die Stabilität moderner Gesellschaft durch einen ausufernden Pluralismus gefährdet sehen und die Lösung in der Rückbesinnung auf eine gemeinsam geteilte historische Identität, Nationalstolz und die »zentrale Tugend« des Patriotismus suchen, wie A. MacIntyre“. Vgl. G. Kruip, *Sozialethik als Verfahrensethik*, [in:] *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, hrsg. von H.-J. Höhn, Paderborn 1997, S. 44.

⁹ Reiner Forst, *Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte*, [in:] *Kommunitarismus. Eine Debatte über moralischen Grundlagen moderner Gesellschaft*, hrsg. von A. Honneth, Frankfurt a.M/New York 1994, S. 181; Außer Aristoteles und Hegel berufen sich die Kommunitarier auch auf Thomas von Aquin siehe A. Anzenbacher, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1998, S. 118.

¹⁰ S. Lange, *Auf der Suche nach der guten Gesellschaft*, S. 256.

Die berühmtesten Vertreter des Kommunitarismus sind der Ökonom Amitai Etzioni (*Georg Washington University, USA*)¹¹, und die Philosophen: Alasdair McIntyre (*Notre-Dame University, Indiana, USA*)¹², Charles Taylor (*McGill University, Montreal, Canada*)¹³, Michael J. Sandel (*Harvard University,*

¹¹ Amitai Etzioni, 1929 in Köln als Werner Falk geboren, emigrierte 1939 nach Palästina, wo er zunächst an der Hebräischen Universität in Jerusalem, später dann in Berkeley/USA studierte. Seit 1963 ist er amerikanischer Staatsbürger. Von 1959 bis 1961 war er Assistent Professor an der Columbia University, wo er dann von 1961 bis 1967 Associate Professor wurde und von 1967 bis 1980 Professor. Seit 1980 hat Etzioni eine Professur an der George Washington University. Er gilt als ein Vertreter des kommunitaristischen Liberalismus. 1993 gründete Etzioni *The Communitarian Network*, das heute als Sprachrohr der politisch-aktiven kommunitaristischen Bewegung gilt. Er war Berater des amerikanischen Präsidenten Bill Clinton. In Deutschland hat er Kontakt u.a. zu Helmut Kohl, Rudolf Scharping und Joschka Fischer. Wichtigste Werke: *Der dritte Weg zu einer guten Gesellschaft. Auf der Suche nach der neuen Mitte*, hrsg. von Hans U. Nübel und Jürgen Hunke, Hamburg 2001; *Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus*, Stuttgart 1995. (Original: *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*, 1993.); *Jenseits des Egoismus-Prinzips. Ein neues Bild von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft*, Stuttgart 1994. Zweite Auflage unter dem Titel: *Die faire Gesellschaft. Jenseits von Sozialismus und Kapitalismus*, Frankfurt/M. 1996. (Original: *The Moral Dimension. Towards a new economics*, 1988), Vgl. Spiegel-Gespräch. *Hart im Sinkflug. Der US-Soziologe Amitai Etzioni über den Zwang, die Gesellschaft wieder an Werten auszurichten*, „Der Spiegel“ (10) 1996.

¹² Alasdair McIntyre ist 1929 in Irland geboren. Er studierte in London und Manchester, war dann zunächst Lektor für Philosophie und Religionsphilosophie, später Professor für Soziologie in Manchester, Leeds, Oxford und Essex. 1970 emigrierte er in die USA. Bis 1972 hatte er eine Professur für Ideengeschichte an der Brandeis University, später eine in Boston. Von 1980-82 war er Professor am Wellesley College, dann an der Vanderbilt University. Seit 1988 ist er Professor für Philosophie an der Universität von Notre-Dame in Indiana. MacIntyre hält sich von den kommunitaristischen Praktikern fern. Wichtigste Werke: *Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden*, Hamburg 2001. (Original: *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, 1999); *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1995. (Original: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 1985)

¹³ Charles Taylor wurde 1931 in Kanada geboren. Er absolvierte ein Studium der Geschichte, Philosophie und politischen Wissenschaft in Montreal und später in Oxford, wo er dann eine Professur für soziale und politische Theorie hatte. Zur Zeit ist er Professor für Philosophie und Politikwissenschaft an der McGill University in Montreal. Er ist politisch aktiv und war z. B. Kandidat auf der Liste der New Democratic Party für das kanadische Bundesparlament. Wichtigste Werke: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Aufsätze aus: Philosophical Papers. Mit einem Nachwort von A. Honneth*, Frankfurt/M. 1992.

USA)¹⁴ und Michael Walzer (*Princeton University New Jersey, Harvard University, USA*)¹⁵.

2. Der Streit um die Anthropologie

In jeder politischen Theorie spielt die Anthropologie, d.h. das Menschenbild, wohl die wichtigste Rolle. Das Menschenbild ist doch eine der Grundlagen, ein wichtiges Fundament für eine Theorie der Gesellschaft. Der Kommunitarismus ist aus der Debatte mit dem Liberalismus hervorgegangen, deswegen wäre es wichtig die Menschenbilder von den Konzeptionen zu vergleichen. Als eine Basis für diesen weiteren Gedankengang dient der Artikel von Piotr Przybysz u. d. T. „Zwei Menschenmodelle. Über den Streit Liberalismus – Kommunitarismus“ (in Original: *Dwa modele człowieka. O sporze liberalizm – komunitaryzm*)¹⁶. Die Anthropologie beider Gesellschaftstheorien bedenkend, unterscheidet der Verfasser jedesmal drei Dimensionen eines Menschenbildes und zwar die methodologische, anthropologische und (meta)ethische Dimension.

3. Die Anthropologie des Liberalismus

In der methodologischen Dimension habe das liberale Menschenmodell, laut P. Przybysz, einen idealisierenden Charakter. Das bedeute, dass man nur grundlegende Eigenschaften des Einzelwesens berücksichtigt und andere, nach der Meinung Liberaler, akzidentelle bzw. sekundäre außer Acht lässt. Auf diese Art und Weise entstehe ein Menschenmodell, das eben eine Idealisierung der Wirklichkeit und nicht ihr reales Bild sei. Solche Modelle gebe es sehr oft in der Philosophie, in der Ökonomie in den verschiedenen Geisteswissenschaften und natürlich auch in den Naturwissenschaften.

¹⁴ Michael J. Sandel wurde 1953 in den USA geboren. Er ist Associate Professor of Government an der Harvard University und lehrt dort seit 1980 politische Philosophie sowie Recht und politische Theorie an der Harvard Law School. Er vertritt einen partizipatorischen Republikanismus. Wichtigste Werke: *Liberalismus oder Republikanismus. Von der Notwendigkeit der Bürgertugend*, Wien 1995; *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge 1982.

¹⁵ Michael Walzer wurde 1935 in New York geboren. Nach Lehrtätigkeiten in Princeton und Harvard war er von 1962 bis 1980 Professor für Politikwissenschaft am Institute for Advanced Studies (School of Social Science) an der Princeton University in New Jersey und an der Harvard University. Seit 1990 ist er Professor auf Lebenszeit am Institute for Advanced Study in Princeton. Wichtigste Werke: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt 1994. (Original: *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, 1983); *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*, Berlin 1993. (Original: *Interpretation and Social Criticism*, 1987); *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Berlin 1992.

¹⁶ P. Przybysz, *Dwa modele człowieka. O sporze liberalizm – komunitaryzm*, „Arka” 3 (1994), S. 22-39.

Nehmen wir ein in der Philosophie funktionierendes Modell des rationalen Menschen. Das sei eine typische Idealisierung. Es gebe ja keinen real existierenden Menschen, der sich völlig rational benehmen würde. Ein solcher Mensch müsse viele restriktive Bedingungen erfüllen, z.B. müsse er einen vollen Überblick über die ganze Situation und geordnete Präferenzen haben. Ein solches Individuum betrachtend, muss man von vielen Faktoren (wie etwa einem Mangel an der Erkenntnis oder anderen menschlichen Beschränkungen), die unsere Rationalität modifizieren, absehen. Um das Problem zu neutralisieren müsse man weitere Modelle schaffen „für die Bedingungen des Risikos und für die Bedingungen der Unsicherheit“¹⁷.

Eine analoge Gestalt habe eben das liberale Menschenmodell. Ein Werk, das ziemlich deutlich solch eine Methodologie anwendet, ist *A Theory of Justice* (Eine Theorie der Gerechtigkeit) von John Rawls¹⁸. Rawls konstruiert sein Menschenmodell dadurch, dass er von allen Unterschieden, die aus der Herkunft, der Rasse, dem Glauben, der Religion etc. hervorgehen, absieht. Alle diese Umstände behandelt er als beiläufig, unmaßgeblich und deswegen hinderlich für die Definition, was ein Mensch sei. Der berühmte Mechanismus, mit dessen Hilfe Rawls das Wissen um die Bedingtheiten ausschaltet, ist der so genannte „Schleier des Nichtwissens“. Unter dem Schleier „kennt niemand seinen Platz in der Gesellschaft, seine Klasse oder seinen Status; ebenso wenig seine natürlichen Gaben, seine Intelligenz, Körperkraft usw. Ferner kennt niemand seine Vorstellung vom Guten, die Einzelheiten seines vernünftigen Lebensplanes, ja, nicht einmal die Besonderheiten seiner Psyche wie seine Einstellung zum Risiko oder seine Neigung zu Optimismus oder Pessimismus. Darüber hinaus kennen die Menschen [im Urzustand] nicht die politische Lage, den Entwicklungsstand ihrer Zivilisation und Kultur und wissen auch nicht zu welcher Generation sie gehören“¹⁹.

Nur unter dem „Schleier des Nichtwissens“ könnte man frei und ohne Parteilichkeiten entscheiden, welches soziopolitische Arrangement man wählen müsste um eine gerechte Gesellschaft zu schaffen. Die Gerechtigkeit sei nämlich die wichtigste Tugend sozialer Institutionen²⁰.

¹⁷ Ebda.

¹⁸ J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1975 (in Original: *A Theory of Justice*, Oxford 1971).

¹⁹ Ebda, S. 160.

²⁰ Rawls zufolge werden zwei Prinzipien als öffentlich anerkannte Gerechtigkeitskonzeption ausgewählt:

- a) Jede Person hat ein gleiches Recht auf Grundrechte und Grundfreiheiten, die mit den gleichen Grundrechten und Grundfreiheiten für alle anderen vereinbar sind.
- b) Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen zwei Bedingungen erfüllen: erstens müssen sie mit Ämtern verbunden sein, die allen (die Bedingung fairer Chancengleichheit) offen stehen, und zweitens müssen sie zum größten Vorteil der am wenigsten begünstigten Bürger sein.

Wobei hat das erste Prinzip den Vorrang vor dem zweiten und im Rahmen des zweiten hat die Chancengleichheit Vorrang vor dem zweiten Teil, dem sog. Differenzprinzip. Laut Rawls hat Gerechtigkeit immer Vorrang vor Effizienz und Wohlfahrt. Vgl. M. Below, *Libe-*

In der anthropologischen Dimension habe das liberale Menschenmodell einen possessiven Charakter. Ein Einzelwesen lasse sich durch gewisse Eigenschaften und Güter kennzeichnen, aber die Eigenschaften und Güter würden nicht die Natur des Einzelwesens bestimmen, sondern das Einzelwesen besitze sie einfach. Selbst wenn ein Individuum A gewisse Eigenschaften und Güter X, Y, Z besitzt, bedeute das nicht, dass X, Y, Z die Natur des Individuums mitbestimmen. Sie seien gegenüber A zufällig und äußere. Es gebe folglich eine Trennung zwischen dem Kern der Persönlichkeit und ihren Eigenschaften. Ein Individuum könne ehrlich und fromm sein, aber die Ehrlichkeit und Frömmigkeit würden nicht zur Natur des Menschen gehören.

Was ist also die menschliche Natur? Was ist unter dem „Schleier des Nichtwissens“ zu beobachten? Was ist am Ende dieses Prozesses? Selbst die Liberalen seien in diesem Punkt nicht einmütig, obwohl die meisten von ihnen bestätigen, dass das Wichtigste in der menschlichen Natur die Fähigkeit sei eine Wahl zu treffen. Alle anderen Eigenschaften und Fähigkeiten seien sekundär und nicht verpflichtend.

Auf der (meta)ethischen Ebene habe das liberale Menschenmodell eine deontologische Gestalt. Dem Individuum spricht man unveräußerliche Rechte (auf Leben, Freiheit und Eigentum) zu, ohne jedoch zu bestimmen, welchen Gütern die Rechte dienen sollen²¹. Rawls und andere Liberale behaupten, der Vorrang der Rechte vor den Gütern sei moralisch und rational berechtigt. Nur auf diese Weise könne man konkreten Personen eine Wahlfreiheit der Lebensziele gewährleisten und sie vor dem Zwang zum Respektieren der fremden Werte bewahren. Dadurch sei auch ein Fehler der teleologischen Ethik zu vermeiden. Der Fehler bestehe darin, dass man zuerst arbiträr bestimme, was ein Gut bzw. Ziel sei und danach formuliere man, was berechtigt und moralisch korrekt sei um das Ziel zu erreichen²².

4. Die Anthropologie des Kommunitarismus

Dem liberalen Menschenmodell möchten die Kommunitarier einen anderen gegenüberstellen. Die wahrscheinlich detaillierteste Kritik an Rawls' Theorie stammt von Michael Sandel²³. Sein Hauptargument besagt, dass der Liberalismus auf einer Reihe falscher metaphysischer, anthropologischer und metaethischer Auffassungen beruhe: z.B. darauf, dass „Gerechtigkeitsforderungen unbedingt und universal sind, dass wir voneinander nicht genug wissen können, um gemeinsame Zwecke zu teilen, dass wir unsere persönliche Identität unabhängig von unseren gesellschaftlich vor-

ralismus versus Kommunitarismus. Sozialphilosophische Positionen zu Multikulturalität und Grundrechten. (Rawls' Theorie. Die Voraussetzungen), <http://bi-node.teuto.de/leute/m.below/lib-komm-referat/lib-komm-referat.html> [8.06.2004]; J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, a. a. O., S. 81.

²¹ Vgl. ebda. (Liberalismus. Geschichte).

²² Vgl. P. Przybysz, *Dwa modele człowieka. O sporze liberalizm – komunitaryzm*, a. a. O.

²³ Vgl. M. Below, *Liberalismus versus Kommunitarismus (Sandels kommunitaristische Kritik)*, a. a. O.

gegebenen Zwecken bestimmen können“²⁴. Demzufolge lautet die zentrale These Sandels: Es kann keine kontextlosen Subjekte geben und weitergehend keine kontextlose Moral²⁵.

Also habe in der methodologischen Dimension das kommunitaristische Menschenmodell einen „konkreten“ Charakter. Aus der kommunitaristischen Sicht seien Menschen keine idealen Abstrakta, die nicht in der Wirklichkeit greifbare Eigenschaften hätten. Kommunitarier bevorzugen die Individuen als konkrete, in einer politisch, kulturell, soziologisch, religiös etc. bestimmten Situation existierende Personen zu behandeln. Sie fordern daher alle Eigenschaften des Menschen und vor allem diese, die aus der konkreten Gesellschaft, in der der Mensch sich befindet, hervorgehen, zu berücksichtigen.

Eine der Proben, ein Menschenbild konkret zu fassen, ist „die narrative Konzeption des Ichs“ von Alasdair MacIntyre. Diese Konzeption wurde dargestellt im Buch u. d. T. *After Virtue* (Der Verlust der Tugend)²⁶. MacIntyre versucht eine Alternative zu allen Konzeptionen, die sich auf globale, simulierende, hypothetische Modelle des Staats und des Menschen berufen, zu schaffen. Der Verfasser sucht angemessene Bezeichnungen, die es ermöglichen, Personen, die unter den jeweils historisch und kulturell bestimmten Bedingungen leben, zu beschreiben, ohne sie zu idealisieren. Nach Meinung MacIntyres seien die Biografien einzelner Menschen „narrativ“ strukturiert. Das heißt: Ihre Identität könnten die Menschen nur in einer partikularen, narrativen Gemeinschaft finden. Um es genauer zu fassen: Es geht um die Familie, die Nachbarschaft, die Stadt, den Stamm oder die eigene Nation. Das den Menschen umgebende Milieu sei somit von großer Bedeutung und bestimmt nicht etwas Zufälliges oder Überflüssiges.

Wenn es um die anthropologische Dimension geht, verweisen die Kommunitarier auf den konstitutiven (nicht possessiven, wie das der Liberalismus behauptet) Charakter des Menschenmodells. Ein Individuum sei nicht mehr unbegrenzt selbstständig, völlig autonom herrschend über seine Eigenschaften und Güter. Das alles bilde die Identität. Deswegen könne das Individuum sich davon nicht lossagen, ohne die Identität zu verlieren. Andererseits sei jeder Versuch etwa eines Entzuges des Vermögens vom Individuum oder einer Umgestaltung des kulturellen, gesellschaftlichen Kontextes gleichzeitig ein Angriff auf die individuelle Integrität der Person.

Ein Individuum verfügt nicht so weit über sich selbst, dass es sich von der realen Welt und Umgebung trennen kann, um in eine ideale Welt der universalen Ideen und Grundsätze einzugehen. Jede Person müsse sich selbst ganz konkret als Tochter, als Sohn, als Bürger einer Stadt, als Landsmann etc. sehen und verstehen.

²⁴ A. Gutmann, *Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus*, [in:] *Kommunitarismus. Eine Debatte über moralischen Grundlagen moderner Gesellschaft*, hrsg. von A. Honneth, Frankfurt a. M./New York 1994, S. 70.

²⁵ Vgl. R. Forst, *Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte*, [in:] ebda., S. 185.

²⁶ A. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1995. (Original: *After Virtue*, University of Notre Dame Press 1984).

Im Unterschied zum Liberalismus verkünden die Kommunitarier einen teleologischen Charakter der (meta)ethischen Dimension des Menschenbildes. Der Vorrang der Rechte vor den Gütern sei überhaupt keine weltanschauliche Neutralität, sondern auch eine Parteilichkeit. Ist nicht die absolute Wahlfreiheit, die der Liberalismus fordert, auch ein partikularistisches Gut, das darin besteht, dass jeder machen kann, worauf er Lust hat? In diesem Ansatz sei die liberale Ethik keine Ethik von höherem Niveau, wie man das manchmal darstellt, sondern auch ein partikularistisches Ethiksystem, das einem gewissen Benehmensmuster den Vorrang einräumt, rechtfertigend zugleich die unmäßige Befriedigung der Bedürfnisse mit den Menschenrechten²⁷.

5. Visionen der Gesellschaft

Aufgrund der Anthropologie kann man weitergehend eine Vision der Gesellschaft bilden. Die allgemeine, kommunitaristische Alternative zur Individualisierung, Ökonomisierung und Entsolidarisierung der modernen Gesellschaft sei eine „Aktivierung und Stärkung von Gemeinschaften, kommunitären Gebilden und Traditionen, in welchen Menschen kulturelle Identität, soziales Ethos, Solidarität bzw. Gemeinsinn erfahren, einüben und verinnerlichen können“²⁸.

Im weiteren Teil der vorliegenden Bearbeitung versuchen wir die zwei wohl bedeutsamsten kommunitaristischen Beiträge zur Diskussion über die Gestaltung der gegenwärtigen Gesellschaft darzustellen.

6. „Sphären der Gerechtigkeit“ – Michel Walzer

Michel Walzer teilt die Meinung, dass die liberale Theorie die Praxis liberaler Gesellschaften exakt widerspiegele und dass der Liberalismus eine asoziale Gemeinschaft gesichtsloser Individuen schaffe. Er bemerkt aber auch, dass man in einer liberalen Gesellschaft stets das Ideal einer noch freieren Gesellschaft postuliere. Der Einzelne müsse hierdurch immer wieder nach höheren Zielen streben und dieses ständige, individuelle Voranschreiten bringe die Individuen stets aufs Neue in den Gegensatz zur Gemeinschaft²⁹. Walzer erkennt also den Kommunitarismus als Gegengewicht zu diesem Voranschreiten an. Das Gegengewicht stärkt die im Liberalismus enthaltenen Gemeinschaftselemente und die bestehenden Gemeinschaften. Diese Gruppen, z.B. Gewerkschaften, kirchliche Wohlfahrtseinrichtungen oder andere Gemeinschaften, in denen Menschen zusammenarbeiten, müssten vom Staat unterstützt werden³⁰.

²⁷ Vgl. P. Przybysz, *Dwa modele człowieka*, a. a. O.

²⁸ A. Anzenbacher, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1998, S. 117.

²⁹ Vgl. M. Below, *Liberalismus versus Kommunitarismus (Komplexe Gleichheit: Michael Walzer)*, a. a. O.

³⁰ Vgl. P. Rottländer, *Ethik der Solidarität*, a. a. O., S. 233.

Aber in den klassischen Fragen des Sozialstaates, wie Renten- und Arbeitslosenversicherung, ist Walzer mehr zurückhaltend. Er verlangt nur, dass jeder Person ein elementares Maß an Wohlfahrtsleistungen, an Schulbildung und an polizeilicher Sicherheit garantiert werden muss. Wir berühren jetzt wieder das Problem der Gerechtigkeit und der Gleichheit. Was bedeutet das genauer? Den Gedanken Walzers, der u. a. im Buch u. d. T. „Sphären der Gerechtigkeit“³¹ veröffentlicht wurde, versuchen wir mit Hilfe einer Vorlesung von Professor W. Reese-Schäfer näher zu erläutern³².

7. Simple und komplexe Gleichheit

„Das Geheimnis des Politischen, wie Michel Walzer es konzipiert – behauptet W. Reese-Schäfer – ist die Auffassung der Gesellschaft als eine in Sphären getrennte Welt. Wenn in ihr Gerechtigkeit verwirklicht werden soll, kann dies nicht nach einem einheitlichen Schema geschehen, sondern so, dass die Güter, die in jeder einzelnen dieser Sphären zu verteilen sind, nach ihrer Beschaffenheit analysiert und bewertet und je nach ihrer Art auf ganz unterschiedliche Weise verteilt werden“³³.

Die „traditionelle“, distributive Dimension der Gerechtigkeit, die die einfache Gleichheit als Ziel hat, sei also nicht nur kaum durchzuführen, sondern auch unerwünscht. Die einfache Gleichheit, bei der jeder so viel wie der andere hat, sei wirtschaftlich sinnlos und nur durch Anwendung von massivem Zwang zu erreichen³⁴. Deswegen schlägt Walzer eine andere Konzeption vor und zwar die „komplexe Gleichheit“. Um es genauer zu fassen: Es geht darum, dass die Position eines Bürgers in der einen Sphäre, die dadurch gebildet wird, dass man dort ein spezielles Gut bekommen kann, z. B. Reichtum, Macht, Arbeit, Ehre, Liebe etc., nicht benachteiligt bzw. privilegiert wird durch seine Position in einer anderen Sphäre. „So kann Bürger X Bürger Y bei der Besetzung eines politischen Amtes vorgezogen werden mit dem Effekt, dass die beiden in der Sphäre der Politik nicht gleich sind. Doch werden sie generell so lange nicht ungleich sein, wie das Amt von X diesem keine Vorteile über Y in anderen Bereichen verschafft, also etwa eine bessere medizinische Versorgung, Zugang zu besseren Schulen für seine Kinder, größere unternehmerische Chancen usw.“³⁵. Also könne man nicht allgemein gültig feststellen, welche Art von Verteilung gerecht ist, weil die Art in jeder Sphäre anders ist. Im Bereich des Geldes etwa

³¹ M. Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt a. M. /New York 1992. (Original: *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, New York 1983).

³² Vgl. W. Reese-Schäfer, *Kommunitarismus auf dem Prüfstand. Sozialpolitik zwischen Staat, Markt und Zivilgesellschaft. Ein Vortrag von Dr. phil. habil. Walter Reese-Schäfer (Universität Halle) am 25. Januar 1996 in der Universität Tübingen*, http://www.tuebingen-forum.de/kommunit/komm_t1.htm, [19.05.2001]

³³ W. Reese-Schäfer, *Kommunitarismus auf dem Prüfstand (Simple und komplexe Gleichheit)*, a. a. O.

³⁴ Vgl. K. Hilpert, *Individuelle Freiheitsentfaltung und Gemeinwohlbezug*, a. a. O., S. 179.

³⁵ M. Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, a. a. O., S. 49.

spiele der Markt die wichtigste Rolle, im Bereich der Ämtervergabe das Verdienst und in der Sphäre von Gesundheit oder Sicherheit sei das entscheidende Kriterium die Bedürftigkeit. Komplexe Gleichheit bedeute demzufolge, dass es verschiedene Prinzipien der Verteilung, eine sinnvolle Pluralität von Grundsätzen gibt und dass die Art der Verteilung abhängig von den Sensibilitäten und Intuitionen der Mitglieder einer historisch gewachsenen Gemeinschaft seien³⁶. „Walzer erteilt Ungleichheiten innerhalb der einzelnen Sphären keineswegs eine Absage, solange diese sich nicht über verschiedene Bereiche hinweg fortsetzen“³⁷.

8. Die Lösung der Verteilungsfrage

Wie sich die Trennungslinien zwischen den einzelnen Sphären ziehen lassen und welche Art der Distribution in jeder von ihnen gerecht ist, ist abhängig von den Überzeugungen, die in einer Gemeinschaft verbreitet sind. Nur durch den Appell an gemeinsame Bedeutungen lassen sich also entsprechende Lösungen für gesellschaftliche Probleme finden. Die Verteilungsfrage im Wohlfahrtsstaat soll nach den allgemein akzeptierten Kriterien geregelt werden. Was anerkannt wird, muss somit aus der demokratischen Diskussion resultieren. Deswegen seien folgende, allgemeine Prinzipien zu nennen:

- „Jede politische Gemeinschaft muss den Bedürfnissen ihrer Mitglieder in der ihnen von allen gemeinsam beigelegten Bedeutung nachkommen.
- Die Güter müssen gemäß den Bedürfnissen verteilt werden.
- Die Verteilung muss die allem zugrunde liegende Gleichheit der Mitgliedschaft anerkennen und bewahren“³⁸.

9. Die Träger der Sozialpolitik

Ein besonders wichtiges Thema ist Walzers Position zum Wohlfahrtsstaat. Walzer beschreibt den modernen Wohlfahrtsstaat als System verstaatlichter Verteilung. Der Staat übernimmt die ganze oder teilweise Kontrolle über bestimmte Schlüsselgüter um diese Güter nach rechtlich definierten Bedürfniskriterien an alle bzw. bestimmte Gruppen der Bürger zu verteilen. Die verstaatlichte Distribution sei aber nicht die verstaatlichte Produktion, die im sozialistischen und kommunistischen Staat eine grundlegende Rolle spielt. Das sei schon weltweit bekannt, dass nur die verstaatlichte Distribution in bestimmten Bereichen einen gewissen Organisationserfolg erzielen könne. Aber diese Methode habe auch verschiedene Nachteile: zentralisierte Kontrolle, bürokratische Organisation und einheitliche Regelungen. Walzer schlägt daher eine Vergesellschaftung des ganzen Wohlfahrtsstaates vor. Es gehe um die Übertragung sozialpolitischer Aufgaben vom Staat auf die Zivilgesell-

³⁶ Vgl. K. Hilpert, *Individuelle Freiheitsentfaltung und Gemeinwohlbezug*, a. a. O., S. 180.

³⁷ W. Reese-Schäfer, *Kommunitarismus auf dem Prüfstand (Simple und komplexe Gleichheit)*, a. a. O.

³⁸ M. Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, a. a. O., S. 134.

schaft³⁹, die eine Zwischenstellung zwischen Staat und Privatsektor einnehme. Trotz des Problems, das darin bestehe, dass die Zivilgesellschaft eine schwache Position gegenüber dem Staat habe, schlägt Walzer vor, Wege zu finden, wie die Stärken der Zivilgesellschaft genutzt und ausgebaut werden können anstatt vom wachsenden Aktivismus des Staates überwältigt zu werden.

Diese Konzeption kann man anhand des US-amerikanischen Erziehungsektors veranschaulichen. Vom Staat wäre Effizienz und allgemeine Gleichverteilung zu garantieren, während die örtlichen Mitverwaltungsinstanzen sich um die lokale Anbindung und Bürgernähe kümmern. Walzer will – behauptet W. Reese Schäfer – „Mittel und Wege finden, um Freiwillige in die Aktivitäten der sozialen Sicherung einzubeziehen. Der die Grundbedürfnisse garantierende Wohlfahrtsstaat soll so eine gewisse Balance in einer Art von Wohlfahrtsgesellschaft finden“⁴⁰. Deswegen ist es erstens wichtig für Walzer die Zahl der an der Distribution beteiligten Menschen zu erhöhen. Es gehe sowohl um die Wohlfahrtsempfänger, die selbst bei der Verteilung berücksichtigt werden könnten, als auch um die Helfer, die ehrenamtlich arbeiten oder teilweise vom Staat bezahlt würden. Zweitens käme es darauf an, die Wohlfahrtsprogramme nicht nur für die Armen, sondern auch mit ihnen zusammen zu planen und zu entwickeln. Das alles sei besonders schwierig, deshalb müsse der Staat stark genug sein um diese Tätigkeit zu finanzieren und darüber Obergangs- und Aufsicht zu behalten⁴¹. Es sei nicht so wichtig besonders viel Mittel aufzubringen oder sie möglichst gerecht zu verteilen. Viel wichtiger sei die partizipative Weise der Distribution und das ist das Hauptinteresse der Kommunitarier⁴².

10. „Die gute Gesellschaft“ – Amitai Etzioni

Vorliegende Bemerkungen zu sozialen Propositionen von A. Etzioni werden getan vor allem auf der Basis des Artikels von Stefan Lange⁴³.

a. Anthropologische Voraussetzungen

Etzioni geht in seiner Suche nach der „guten Gesellschaft“ auch von der Anthropologie aus. Er lehnt sowohl den anthropologischen Pessimismus (z. B. bei Hobbes) ab, der den Menschen für grundsätzlich verworfen erklärt, wie auch den anthropologischen Optimismus (z. B. bei Rousseau), der die menschliche Natur für gut

³⁹ Die Zivilgesellschaft sei aus verschiedenen Vereinigungen u. a. Gewerkschaften, Parteien, Bewegungen, Interessengruppen usw. zusammengesetzt. Sie habe wie der Staat den Öffentlichkeitscharakter und wie der Staat sei auf das Gemeinwohl ausgerichtet aber sie dürfe nicht das Gewaltmonopol ausüben. Vgl. W. Reese-Schäfer, *Kommunitarismus auf dem Prüfstand (Die Träger der Sozialpolitik)*, a. a. O.

⁴⁰ W. Reese-Schäfer, *Kommunitarismus auf dem Prüfstand (Die Träger der Sozialpolitik)*, a. a. O.

⁴¹ Vgl. M. Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, a. a. O., S. 146.

⁴² Vgl. W. Reese-Schäfer, *Kommunitarismus auf dem Prüfstand (Die Träger der Sozialpolitik)*, a. a. O.

⁴³ Vgl. S. Lange, *Auf der Suche nach der guten Gesellschaft*, a. a. O., S. 255-274.

hält. Der Pessimismus verlangt mächtige Institutionen um eine kollektive Ordnung und ein zivilisiertes Zusammenleben zu ermöglichen. Der Optimismus dagegen behauptet, dass eben die Institutionen der kollektiven Ordnung durch ihren Zwang aus einem guten einen schlechten Menschen machen.

Etzioni hält die beiden Pole für extrem. Der anthropologische Pessimismus entspreche dem Stadium der menschlichen Entwicklung unmittelbar nach der Geburt. Ohne Hilfe anderer Menschen, kann sich das Neugeborene nicht aus sich selbst heraus zu einer gemeinschaftsfähigen Person entwickeln. Die Gemeinschaft ist dafür verantwortlich, das soziale Potenzial durch die interaktive Sozialisation und Internalisierung von Werten im Kind zu aktivieren und die „inneren Stimmen der Moral“ zu Wort kommen zu lassen. Der Internalisierungsprozess hört jedoch mit der Kindheit nicht auf, sondern geht weiter und ist immer einer Gefahr des Rückschrittes ausgesetzt, weil „die Stimmen der Moral“ innere Stimmen des Kampfes zwischen dem triebgesteuerten und dem moralischen Selbst sind. Wichtige Katalysatoren zur Wertinternalisierung sind, laut Etzioni, eine intakte moralische Infrastruktur in allen gesellschaftlichen Institutionen und gemeinschaftliche (religiöse oder politische) Rituale⁴⁴. Diese Rituale (etwa Graduierungsrituale in Schulen, Hochzeitsrituale, Feiern zur Ehrung gemeinschaftsrelevanter historischer Ereignisse usw.) haben als eine Aufgabe Wertbindungen zu erneuern und die kommunitäre Potentialität des Menschen zu wahren. Bei einer genaueren Analyse des Gedankens von Etzioni kann man feststellen, dass Etzioni in seiner Anthropologie sowohl auf die aristotelische Tradition (die moralische Potentialität) als auch auf die Psychoanalyse von S. Freud (das triebgesteuerte und gleichzeitig moralische Selbst) zurückgreift.

b. Die Pole der Gesellschaft

Als Soziologe schlägt Etzioni, neben der anthropologischen Grundlagentheorie, ein makrosoziologisches Gleichgewichtsmodell als ein Analyseinstrument vor. In dem Modell lässt sich eine jeweilige Gesellschaft auf einer Skala zwischen den Polen „Ordnung“ und „Autonomie“ fixieren.

- Der Pol „Ordnung“ – Die Welt des *homo sociologicus*

Den Pol „Ordnung“, wenn es um die Makro-Ebene (die Soziologie) geht, kann man beschreiben als „relativ unbewegliche Strukturen und Prozesse in Wirtschaft und Gesellschaft sowie als ein starker Staat mit durchsetzungsfähigem Sanktionsapparat und einem hohen Maß an wohlfahrtsstaatlichen Regulierungen“⁴⁵. Auf der Mikro-Ebene (die Anthropologie) bedeutet es ein durch Religion, Ideologie, Status und Normen gebundenes Individuum. Obwohl Etzioni ein Gesellschaftsmodell, das nur Ordnung durch Zwang und Konditionierung abhebt, verwirft, betont er aber die gesellschaftskonstituierende und -erhaltende Rolle einer Ordnung, die mit der inneren Stimmen der meisten Menschen in einer Gesellschaft übereinstimmt.

⁴⁴ Vgl. Spiegel-Gespräch. *Hart im Sinkflug. Der US-Soziologe Amitai Etzioni über den Zwang, die Gesellschaft wieder an Werten auszurichten*, „Der Spiegel“ (10) 1996.

⁴⁵ S. Lange, *Auf der Suche nach der guten Gesellschaft*, a. a. O., S. 258.

- Der Pol „Autonomie“ – Die Welt des *homo oeconomicus*

Hier geht es auf der Makro-Ebene um sehr bewegliche wirtschaftliche und gesellschaftliche Strukturen und Prozesse in einem schwachen Staat. Auf der Mikro-Ebene zeigt sich ein „exzessiver Individualismus“ lauter ungebundener Selbstkonzepte. In solch einer Gesellschaft sucht jeder seinen individuellen Nutzen. Das knüpft an den Hobbeschen Kriegszustand und an die Meinung an, es gäbe nur Individuen, aber keine Gesellschaft.

c. Die Basis des Gleichgewichts

Die beiden Pole sind, nach Etzioni, abzulehnen, weil es um ein Gleichgewichtsmodell geht, in dem es ein drittes Element geben muss, das zwischen den beiden Polen liegt. Das wäre eine „inverse Symbiose“ in eben Etzionis „guter“ oder „kommunitärer“ Gesellschaft, „in der Ordnung und Autonomie so verschränkt sind, dass sie sich wechselseitig verstärken und nicht als ausschließlich zentripetale (bei einem Übergewicht der Ordnung) oder zentrifugale (bei einem Übergewicht der Autonomie) Kräfte die Gesellschaft zu komprimieren bzw. zu zerreißen drohen“⁴⁶.

Die ideale soziale Basis des Gleichgewichts ist, laut Etzioni, eine Gemeinschaft. Und als Vorbild der Gemeinschaft weist Etzioni auf ein Dorf hin. Ein Dorf wäre ein typischer empirischer Fall für die Gemeinschaft, die die Entwicklung einer sozialintegrativen Moral und eine Wir-Orientierung ermöglicht. Eine Gemeinschaft ist nämlich nicht nur ein Netz der Beziehungen zwischen den Individuen einer Gruppe, sondern auch „ein Gefühl der Verpflichtung gegenüber gemeinsamen Werten, Normen und Bedeutungen, gegenüber einer gemeinsamen Geschichte und Identität – kurz, gegenüber einer bestimmten Kultur“⁴⁷.

Ein solcher Ansatz steht aber im Widerspruch zur allgemeinen gegenwärtigen Tendenz, die sowohl von der linksliberal-individualistischen Gegenkultur der sechziger Jahre als auch vom ökonomischen Neoliberalismus der siebziger Jahre gepflegt wird und dieses soziale Ordnungsmuster diskreditiert⁴⁸. Ein Beispiel für die stabile gesellschaftliche auf „dörfliche“ Weise gestaltete Ordnung wären (mit einigen Schattenseiten) die streng von den christlichen Werten, die damals fast allgemein anerkannt wurden, geprägte USA der fünfziger Jahre. Seit den sechziger Jahren ist es so nicht mehr. Mit der so genannten 68er-Bewegung begann die Gegenkultur, die die alten kollektiven Ordnungsmuster, die die Pflichten des Einzelnen für die Gemeinschaft betonten, langsam beseitigte und durch einen neuen Individualismus ersetzte, die Rechte des Einzelnen gegen die Gemeinschaft bevorzugte⁴⁹. Es wäre aber nicht gut und natürlich unmöglich in den Zustand der fünfziger Jahre zurückzukehren. Deswegen möchten die Kommunitarier ein Therapieprogramm populär machen um die beiden Pole, Ordnung und Autonomie, miteinander zu versöhnen.

⁴⁶ S. Lange, *Auf der Suche nach der guten Gesellschaft*, a. a. O., S. 260.

⁴⁷ A. Etzioni, *Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und Moral in heutigen Demokratien*, Frankfurt/M 1998, S. 177.

⁴⁸ Vgl. S. Lange, *Auf der Suche nach der guten Gesellschaft*, a. a. O., S. 260.

⁴⁹ Ebda., S. 263.

Es wäre „eine funktionale Alternative zu den traditionellen Werten: eine Mischung aus freiwillig akzeptierter Ordnung und gut geschützter, aber dennoch gebundener Autonomie“⁵⁰.

d. „Die Gemeinschaft der Gemeinschaften“

Natürlich ist eine Gemeinschaft wie z.B ein Dorf nicht ideal und Etzioni bemerkt diese Tatsache ganz bewusst. Er betont zwei Gefährdungspotentiale: erstens die Repression des Individuums und zweitens die Abschottung und Repression anderer Gemeinschaften. Deswegen verlangt Etzioni die Gesellschaft zu aktivieren. Die Gesellschaft versteht er aber als „die Gemeinschaft der Gemeinschaften“ und ihre Aufgabe bestehe darin, in den Beziehungen zwischen partikularen Gruppen Achtung für Ordnung, aber gleichzeitig für Autonomie zu sichern.

Es gibt also noch eine Dichotomie in der Gesellschaft, und zwar ein Gleichgewichtspaar Partikularismus versus Universalismus. „Es muss einen Kernbestand allgemein akzeptierter und befolgter Werte geben, der auch die Gemeinschaften untereinander verbindet. Aus welchen Werten das integrative Werte-Set sich im Einzelnen zusammensetzt, kann nur von der »Gemeinschaft der Gemeinschaften« verhandelt und entschieden werden“⁵¹.

Was wäre also nach Etzioni ein Grundwertekatalog in einer kommunitaristischen Gesellschaft? Es gibt hier drei Punkte zu ernennen.

- Demokratie, die auf jeden Fall ein substantieller Wert ist, den man nie preisgeben darf.
- Die Verfassung, in der verbürgte Werte mit den mehrheitlich geteilten Werten der Gesellschaftsmitglieder übereinstimmen.
- Gesellschaftsweite Dialoge, in denen die Formen der Auseinandersetzung zwischen der Werten verschiedener Gemeinschaften (wenn es z. B. um den Konflikt um die Legitimität von Abtreibungen geht) zivilisiert werden sollen. In den Dialogen, die dank modernster Telekommunikationstechnologie weltweit geführt werden können, ist es nicht so wichtig das vernünftigste Argument vorweisen zu können, sondern den besten Kompromiss zu erzielen⁵².

Außerdem wird Etzionis gute Gesellschaft, wie übrigens bei anderen Kommunitariern, streng nach dem Prinzip der „Subsidiarität“ geregelt. Die folgenden vier

⁵⁰ A. Etzioni, *Die Verantwortungsgesellschaft*, a. a. O., S. 111.

⁵¹ S. Lange, *Auf der Suche nach der guten Gesellschaft*, a. a. O., S. 271.

⁵² Vgl. Ebda., S. 273; „Deshalb plädiere ich für [...] das Nachdenken über die »gute Gesellschaft«. Ich meine damit vor allem die Notwendigkeit von »moral dialogues« in der Gesellschaft. Diese moralischen Dialoge sind etwas anders als »vernünftige Gespräche«, als kühle und rationale Prozesse der Kommunikation, die vielleicht die jeweiligen Interessen widerspiegeln und ausgleichen, aber ohne Leidenschaft ablaufen. Moralische Dialoge sind dagegen oft recht leidenschaftlichen Diskussionen, die etwas verändern in der Gesellschaft; Prozesse, im Verlauf derer sich die gemeinsame Werte herausbilden und an deren Ende dann auch ein Wandel der Gewohnheiten und der Einstellungen, der habitus of the hearts, zu beobachten ist“. A. Etzion, *Die gute Gesellschaft*, „Taz“ (6271) vom 12. 08. 2000.

Grundsätze sozialer Gerechtigkeit gehören zum Kernpunkt von Etzionis Überlegungen zu diesem Thema⁵³.

- Jeder Mensch ist moralisch verpflichtet, sich nach besten Kräften selbst zu helfen. Das entspricht menschlicher Würde, weil sie die Abhängigkeit von anderen als degradierend erachtet.
- Danach tragen die Verantwortung die Nächsten, Verwandte, Freunde, Nachbarn und andere Gemeinschaftsmitglieder. Sie kennen die Bedürfnisse des Betroffenen am besten und können ihm sie am besten helfen.
- Auch jede Gemeinschaft soll so weit wie möglich für sich selbst sorgen.
- Zuletzt müsse die Gesellschaft denjenigen Gemeinden helfen, deren Fähigkeit zur Selbsthilfe begrenzt ist.

11. Die praktische Dimension des Kommunitarismus. Wege zur guten Gesellschaft nach A. Etzioni

Es wurde gesagt, dass die Kommunitarier ein Therapieprogramm für die gegenwärtigen Gesellschaft populär machen möchten und dadurch eine funktionale Alternative zu den traditionellen Werten, eine Mischung aus Ordnung und Autonomie zu schaffen. Jetzt versuchen wir einige praktische Vorschläge für die Gestaltung einiger der wichtigsten Gemeinschaften in der Gesellschaft kurz zu erforschen. Die vorliegenden Forderungen und Therapieansätze von Etzioni sollen vor allem zu einer Erneuerung der amerikanischen Gesellschaft führen, aber sie könnten auch in Europa angewendet werden besonders wenn es um die Familie und die Schule geht.

a. Familie

Nach Meinung Etzionis solle die Familie die wichtigste Rolle in der Gesellschaft spielen. Deswegen fordert er angesichts der deutlichen derzeitigen Krise der Familie und ihrer Folgen, wie etwa die zunehmende Kriminalität von Jugendlichen, eine Rettung bzw. Repopularisierung der grundlegenden Gesellschaftszelle. Besonders betont er die unersetzbare Rolle der beiden Eltern, die vor allem ganz persönlich gegenüber der Gemeinschaft verpflichtet sind ihre Kinder zu erziehen. In der kommunitaristischen Familie sollen beide die gleiche Verantwortung für ihre Kinder haben und ausüben. Also nicht staatliche Aktivitäten, wie das die Linke vorschlägt, sind die Lösung der Erziehungsfrage, sondern elterliches Engagement⁵⁴. „Die moralische Erziehung kann man nicht an Babysitter und auch nicht an Kindertagesstätten delegieren“ – behauptet Etzioni und schreibt weiter: „Daher sollten die Arbeitgeber den Eltern maximale Flexibilität bieten, damit sie auch genügend Zeit und Kraft haben, um ihrer erzieherisch-moralischen Verantwortung gerecht zu werden – im In-

⁵³ Vgl. A. Etzioni, *Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus*, Stuttgart 1995, S. 169-170; W. Reese-Schäfer, *Kommunitarismus auf dem Prüfstand (Grundsätze sozialer Gerechtigkeit)*, a. a. O.

⁵⁴ Vgl. W. Reese-Schäfer, *Kommunitarismus auf dem Prüfstand (Familie und neue Gemeinschaften)*, a. a. O.

teresse der nächsten Generation. [...] Was aber vor allem nottut, ist ein Einstellungswandel, bei den Eltern wie bei den Vorgesetzten und Kollegen. Kindererziehung ist eine wichtige, nützliche Arbeit, die von den Eltern wie von der Gemeinschaft zu würdigen statt abzuwerten ist“⁵⁵. Es wäre also willkommen, wenn die Gesellschaft, durch die modernen Kommunikationsmittel ermöglicht, mehr berufliche Arbeit in die Haushalte verlagern würde. Die Eltern sollen dadurch unterstützt und nicht stigmatisiert werden⁵⁶.

Etzioni fordert auch eine Erschwerung der Eheschließung und der Ehescheidungen. Der derzeitige Run auf die Scheidung steht nämlich im Zusammenhang mit der Sorglosigkeit bei der Eheschließung. Je früher die Gemeinschaft durch ihre Institutionen (z. B. Kirche und Schule) damit beginnt, junge Leute auf die Pflichten, die mit Ehe und Familie verknüpft sind, vorzubereiten, umso besser für deren künftige Stabilität⁵⁷.

Ein ernstes gesellschaftliches Problem sei, laut Etzioni, die Scheidung als Massenphänomen. Von diesem Phänomen würden vor allem Kinder betroffen. Deswegen sollte man Scheidungsgesetze ändern, um eine Erschwerung zu schaffen und dadurch nicht die Scheidungen ganz zu verhindern, sondern „die Besorgnis der Gesellschaft deutlich zu machen“ und eine gerechte Betreuung für die Kinder, nach dem Prinzip „Die Kinder zuerst“, zu sichern⁵⁸. „In Verfahren zur Ehescheidung – möchte Etzioni – »reflexive Hürden« eingebaut sehen. [...] Als angemessene Mittel erscheinen ihm hier eine neunmonatige Bedenkfrist, in der Scheidungs- und Sorgerechtsfragen von den Noch-Eheleuten einvernehmlich zu klären sind, sowie eine längere Frist, die jemand zwischen der Entscheidung und einer erneuten Eheschließung einhalten sollte“⁵⁹.

b. Schule

Die Schule, die eine gegenüber der Familie erweiternde Form von Gemeinschaft ist, solle nicht nur kognitives Wissen, sondern auch eine Erweiterung der inneren Stimme der Moral den Kindern und der Jugend anbieten um die künftige Familie zu stabilisieren und die Arbeitsmoral zu verbessern sowie den „staatsbürgerlichen Infantilismus“ bei den späteren Erwachsenen einzudämmen. Dieser Infantilismus bedeutet, nach Etzioni, eine Gesinnung, in der „das individuelle Anspruchsdenken mit Blick auf staatliche Leistungen hoch korreliert mit dem gleichzeitigen Klagen über

⁵⁵ A. Etzioni, *Die Entdeckung des Gemeinwesens*, a. a. O., S. 286-287.

⁵⁶ Vgl. W. Reese-Schäfer, *Kommunitarismus auf dem Prüfstand (Familie und neue Gemeinschaften)*, a. a. O.

⁵⁷ „In den USA weigern sich bereits immer mehr Priester, Pastoren und Rabbiner, die Leute einfach »von der Straße weg« zu verheiraten. Statt dessen bitten die Geistlichen Hochzeitsaspiranten, vor der Heirat an Gruppengesprächen z. B. über gemeinsame Entscheidungsfindung und Verantwortung [...] sowie familiäres Wirtschaften teilzunehmen“. S. Lange, *Auf der Suche nach der guten Gesellschaft*, a. a. O., S. 268.

⁵⁸ Vgl. A. Etzioni, *Die Entdeckung des Gemeinwesens*, a. a. O., S. 286-287.

⁵⁹ S. Lange, *Auf der Suche nach der guten Gesellschaft*, a. a. O., S. 268.

zu hohe Steuern bzw. der Weigerung, sie zu bezahlen“⁶⁰. „Diese Forderung stößt oft auf Kritik“, schreibt Etzioni. „Schnell wird das Gespenst religiöser Indoktrination an die Wand gemalt und die Frage gestellt: Wessen Moral wollen wir vermitteln? Wir haben darauf eine klare Antwort: die gemeinsamen Werte der Amerikaner“⁶¹. Danach kommt eine Reihe „amerikanischer Werte“: die Würde des Menschen, die Toleranz, friedliche Konfliktlösungen, die Wahrheit, die demokratische Staatsform, der anständige Lohn für anständige Arbeit, die Sparsamkeit⁶².

Die Erziehung solle so reorganisiert werden, dass Arbeits- und Schulwelt besser aufeinander abgestimmt werden. Für ein hervorragendes Instrument zur Förderung der Selbstdisziplin hält Etzioni etwa eine Hausaufgabe, auf die die Lehrer der linken Gegenkultur der sechziger Jahre gar verzichtet haben angeblich wegen der „Überforderung“ der Kinder. Um die Sensibilität der jungen Erwachsenen für die Belange des Gemeinwohls zu erhöhen und die inneren Stimmen der Wir-Identität bei ihnen zu stärken plädiert Etzioni wiederum für ein Jahr im obligatorischen Dienste der Nation⁶³.

c. Gemeinschaft

Obwohl ein Dorf ein Muster der guten Gesellschaft sein kann, muss man nicht in einem Dorf leben, um die soziale Basis der sozialintegrativen Moral und Wir-Orientierung zu entwickeln oder zu bewahren. Das wäre unmöglich. Aber man soll nach funktionalen Äquivalenten für die Interaktionsnetzwerke dörflicher Gemeinschaften suchen. Hier sind z. B. *suburbs*, die Vorstädte der Metropolen, die den Charakter ursprünglicher Kleinstädte imitieren, zu nennen. Aber die Gemeinschaft muss nicht unbedingt nach dem Territorialprinzip, sondern auch durch funktionale und professionelle Beziehungen (z. B. Campusgemeinschaften, Anwaltssozietäten oder freundschaftliche Netzwerke) organisiert werden. Die Gemeinschaftsbildung wäre auch ohne direkte Interaktion zu realisieren etwa durch das Internet. Aber das Wichtigste für die Sozialintegration sind nach Etzioni die lokalen Gemeinschaften und ihre Institutionen wie z. B. die Gemeinde- oder Stadtteilschule, die Ortskirche, das lokale Museum oder bürgernahe Polizei, die nicht nur Dienstleistungsträger, sondern vor allem Kristallisationspunkte des Gemeinschaftslebens sind. Außerdem können und sollen manche öffentlichen Ordnungsleistungen z. B. Feuerwehr, Straßenreinigung bis Polizeiaufsicht („*crime watch*“ – Nachbarschaften) durch nachbarschaftliche Eigeninitiative durchgeführt werden. Auch eine begrenzte Wiedereinführung der peinlichen öffentlichen Strafen wäre zu überlegen. „Z. B. könnte die Stigmatisierung eines Alkoholsünders durch eine über längere Zeit am Auto anzubringende Plakette (»Wegen Trunkenheit am Steuer verurteilt«) nicht nur moralisch wertvoller, sondern auch effizienter [...] sein, als eine hohe Geldstrafe oder gar Gefängnis“⁶⁴.

⁶⁰ Ebda.

⁶¹ A. Etzioni, *Die Entdeckung des Gemeinwesens*, a. a. O., S. 288.

⁶² Vgl. Ebda., S. 289.

⁶³ Vgl. S. Lange, *Auf der Suche nach der guten Gesellschaft*, a. a. O., S. 269, 268.

⁶⁴ Ebda., S. 270.

Der subsidiäre Charakter sozialer Gerechtigkeit ist also für Etzioni von der größten Bedeutung. Deswegen ist eine Stärkung von Familie und Gemeinschaft notwendig. Nur in dem Maße, in dem es gelingt, ist es möglich, ihnen soziale Verantwortung zu übertragen und damit von unpersönlichen, ineffizienten und in vielen Ländern auch nicht mehr finanzierbaren Form der heute praktizierten Sozialpolitik wegzukommen⁶⁵.

12. Die Christliche Soziallehre und der Kommunitarismus – Bemerkungen

Aus christlich-sozialethischer Sicht ist das Anliegen des Kommunitarismus zweifellos ernst zu nehmen – behauptet A. Anzenbacher⁶⁶. Auch K. Hilpert teilt die Ansicht. Seiner Meinung nach sind die Kommunitarier ernst zu nehmen, weil sie (z. B. A. MacIntyre) religiöse Gemeinschaften und theologische Überlieferungen würdigen und weil die religiösen Gemeinschaften, laut Kommunitarier, „einen der wichtigsten Typen traditionaler Gemeinschaften darstellen, in denen personale Identität gewonnen und moralisches Bewusstsein aufgebaut wird“⁶⁷. Auch das Objekt der gegenwärtigen, christlichen Sozialethik und der kommunitaristischen Sozialphilosophie sei gleich und zwar gehe es um die soziale Gerechtigkeit in der Gesellschaft⁶⁸. Darüber hinaus bestehe eine Gemeinsamkeit in der Kritik am autonomen Individuum als Leitbild der modernen Gesellschaft. „Vonseiten der katholischen Soziallehre findet diese Kritik ihre deutlichste Entsprechung in der Kritik an einem ungebremsten Kapitalismus“⁶⁹. Eine andere Übereinstimmung bestehe in dem Prinzip der Subsidiarität, das Walzer als „Kunst der Trennungen“ beschrieben habe. In beiden Fällen gehe es darum, personennahe Lebenswelten trotz der Dynamik der Gesellschaftsentwicklung zu erhalten und die einzelnen Subjekte in ihren Vernetzungen gegen zentralistische Formen sozialer Sicherung und gegen politischen Totalitarismus zu schützen. Die christliche Soziallehre und der Kommunitarismus würden Mitwirkung, Engagement für die anderen, Eigenverantwortung und Selbstständigkeit überschaubarer Gemeinschaften fördern. Auch die kirchliche Sozialverkündigung betone stets die Rolle der so genannten „intermediären“ Gemeinschaften und sehe in ihnen eine Antwort „auf die Auflösung traditioneller Bindungen im Zuge der Individualisierung und auf die Wachsende Machtlosigkeit des auf sich selbst gestellten einzelnen gegenüber der industriell organisierten Wirtschaft“⁷⁰. Es gehe darum, dass die Beziehungen zwischen den Menschen noch andere Ursprünge als ein Tauschvertrag hätten und auch eine andere Qualität als Gesetzeszwang. Die Kirche könne in der Gesellschaft eine diakonische Rolle auf der Ebene von Gemeinden,

⁶⁵ W. Reese-Schäfer, *Kommunitarismus auf dem Prüfstand (Familie und neue Gemeinschaften)*, a. a. O.

⁶⁶ A. Anzenbacher, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1998, S. 118.

⁶⁷ K. Hilpert, *Individuelle Freiheitsentfaltung und Gemeinwohlbezug*, a. a. O., S. 187.

⁶⁸ Vgl. ebda.

⁶⁹ Ebda., S. 188.

⁷⁰ Ebda., S. 189.

sozialen Bewegungen, Gruppen und Verbänden spielen und schließlich auf der Ebene des unzensierten Austauschs von Erfahrungen und Sorgen als Lebenswelt und Handlungszusammenhang von Menschen anbieten⁷¹.

Andererseits gibt es den Ansatz von T. Hausmanninger. Die kommunitaristische Ethik sei „eine restlos kontextualisierte und auf Hermeneutik des Gegebenen beschränkte Ethik, die auf vernunftgeleitete Prinzipienreflexion und allgemeine formale Grundsätze verzichten will“⁷². Hausmanninger kritisiert besonders die These MacIntyres, es gebe keine moralischen Prinzipien, sondern nur konkrete Moralvorstellungen und Konversionen. Wenn man diese These annimmt, gebe es kaum noch eine Basis für ein „verständigungsorientiertes Gespräch zwischen moralischen Gemeinschaften“⁷³. Der folgerichtige Kommunitarismus müsse, laut P. Przybysz, der aber nichts mit der Christlichen Soziallehre zu tun hat, die gemeinsame Natur für die allen Menschen ablehnen. Jeder philosophische, anthropologische Lehrsatz sei außerdem nur eine kulturellbedingte Meinung und der Kommunitarismus sei also eine Art moralischen Relativismus, nicht aber auf der individuellen, sondern auf der gemeinschaftlichen Ebene⁷⁴. Damit gefährde der Kommunitarismus angesichts der Pluralität der modernen Gesellschaft gegen seine eigene Absicht deren solidarischen Zusammenhalt. Deswegen setzt Hausmanninger die kommunitaristische Ethik mit der Vernunft- und Prinzipienethik Kants und Rawls gleich und behauptet dass „die christliche Sozialethik in ihrem Selbstverständnis zunächst einmal besser an eine solche Vernunft- und Prinzipienethik anschließen kann, als an ein kommunitaristisches Konzept“⁷⁵.

Die Frage nach dem Kommunitarismus in der christlichen Soziallehre bleibt also weiterhin offen.

Summary

In search of a good society. Communitarianism

The author of this article tries to show phenomenon of communitarianism, emphasizing the principles and main ideas. In the light of the phenomenon of communitarianism as typified reflections revolve around questions about its assessment of the Catholic Social Doctrine, which has been shown in this study is still an open question. The church teaching sees in the composition of communitarianism threat in the form of camouflaged relativism, which takes the form of a collective rejection of any moral principles. Thus, communitarianism hits its essence: care for cohesive society and its durability.

⁷¹ Ebda., 190.

⁷² T. Hausmanninger, *Solidarität und Kommunitarismus*, a. a. O.

⁷³ Ebda.

⁷⁴ Vgl. P. Przybysz, *Dwa modele człowieka. O sporze liberalizm – komunitaryzm*, „Arka”, 3 (1994), S. 22-39.

⁷⁵ T. Hausmanninger, *Solidarität und Kommunitarismus*, a. a. O.

Literatur

- Anzenbacher A., *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1998.
- Below M., *Liberalismus versus Kommunitarismus. Sozialphilosophische Positionen zu Multikulturalität und Grundrechten*, <http://bi-node.teuto.de/leute/m.below/lib-komm-referat/lib-komm-referat.html> [8. 06. 2004]
- Etzioni A., *Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus*, Stuttgart 1995.
- Etzioni A., *Die gute Gesellschaft*, Taz (6271) vom 12. 08. 2000.
- Etzioni A., *Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und Moral in heutigen Demokratie*, Frankfurt/M 1998.
- Forst R., *Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte*, [in:] *Kommunitarismus. Eine Debatte über moralischen Grundlagen moderner Gesellschaft*, hrsg. von A. Honneth, Frankfurt a.M/New York 1994.
- Gutmann A., *Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus*, [in:] *Kommunitarismus. Eine Debatte über moralischen Grundlagen moderner Gesellschaft*, hrsg. von A. Honneth, Frankfurt a.M/New York 1994.
- Hausmanninger T., *Solidarität und Kommunitarismus*, „Theologie der Gegenwart“ 1 (1998)
- Hilpert K., *Individuelle Freiheitsentfaltung und Gemeinwohlbezug. Auf der Suche nach den verkannten Grundlagen liberaler Gesellschaften: Der Kommunitarismus*, [in:] *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften. Begründet von Joseph Höffner*, hrsg. von F. Furger, Bd. XXXVI, Münster 1995.
- Kallscheuer O., *Kommunitarismus*, [in:] *Lexikon der Politik*, Bd. 1, hrsg. von D. Nohlen, München 1995.
- Lange S., *Auf der Suche nach der guten Gesellschaft – Der Kommunitarismus Amitai Etzionis*, [in:] *Soziologische Gegenwartdiagnosen*, Bd. 1, hrsg. von U. Volkmann/U. Schimank, Opladen 2002, 255-274.
- MacIntyre A., *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1995.
- Przybysz P., *Dwa modele człowieka. O sporze liberalizm – komunitaryzm*, „Arka“ 3 (1994), 22-39.
- Rawls J., *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1975.
- Reese-Schäfer W., *Kommunitarismus auf dem Prüfstand. Sozialpolitik zwischen Staat, Markt und Zivilgesellschaft*. http://www.tuebinger-forum.de/kommunit/komm_t1.htm [19.05.2011]
- Reese-Schäfer W., *Was ist Kommunitarismus?*, Frankfurt/New York 1995.
- Rottländer P., *Ethik der Solidarität im Spannungsfeld von Postmoderne und Kommunitarismus*, [in:] *Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne*, hrsg. von T. Hausmanninger, Paderborn 1993.

Spiegel-Gespräch. *Hart im Sinkflug. Der US-Soziologe Amitai Etzioni über den Zwang, die Gesellschaft wieder an Werten auszurichten*, „Der Spiegel“ (10) 1996.

Walzer M., *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt a. M./New York 1992.

Cykliczna wizja świata w *De principiis* Orygenes

Pojawienie się chrześcijaństwa w granicach kultury hellenistycznej nieuchronnie prowadzić musiało do spotkania się różnych wizji świata. Biblijne ujęcie czasu i stworzenia z linearnym schematem, w ramach którego wszystko, co powstało, wiedzie do swego kresu, skonfrontowane zostało z cykliczną koncepcją uniwersum, w której kres wszechświata zapowiada i wiedzie do powstania następnego.

Powstałe w środowisku aleksandryjskim dzieło *De principiis*¹ – pierwsza w historii teologii chrześcijańskiej próba systematycznego przedstawienia prawd wiary – jest doskonałym świadectwem przenikania się objawienia z inspiracjami filozoficznymi. Koncepcja apokatastazy Orygenes jest wyraźnym znakiem tego procesu.

Celem artykułu jest analiza nauki Orygenes na temat następowania po sobie kolejnych światów poprzedzona zarysem podobnych koncepcji w ujęciu filozoficzno-teozoficznym.

1. Cykliczność stworzenia w środowisku aleksandryjskim

Aleksandria w II i III w. naszej ery była prawdziwą stolicą kultury i nauki². Koegzystowało w niej wiele systemów, nurtów i kierunków myślowych³, co sprzyjało powstaniu klimatu nacechowanego eklektyzmem i synkretyzmem. Koncepcja apokatastazy (gr. „apokatastasis”, przywrócenie jedności pierwotnej, odnowienie)⁴ występowała przede wszystkim w filozofii stoickiej i neoplatońskiej oraz w gnozie (głównie u Walentyniana). Stoicyzm i gnoza powstały długo przede Orygenesem, neoplatonizm tworzył się równocześnie z jego doktryną⁵.

¹ Testy źródłowe: Origines, *Peri archon*, [w:] *Patrologiae cursus completus, series Græca* (PG), T. 11, J. P. Migne, Paris 1875, (107-414). Przekłady na język polski: *O zasadach*, przekł. S. Kalinkowski, PSP, t. 23, Warszawa 1979; *O zasadach*, „Źródła Myśli Teologicznej”, wyd. II, przekł. S. Kalinkowski, fr. z *Filokalii*, K. Augustyniak, wpraw. H. Pietras, Kraków 1996.

² N. Widok, *Akomodacja misyjna w teorii i praktyce Klemensa Aleksandryjskiego*, Opole 1992, s. 23-47.

³ Nie licząc religii i wierzeń, których z racji położenia geograficznego sprzyjającego przenikaniu się kultur helleńskiej i orientalnych było bardzo wiele. Ich rodzajów i koncepcji kosmogonicznych nie bierzemy pod uwagę, koncentrując się na wizjach, w które odznaczają się charakterem filozoficznym.

⁴ F. Gryglewicz, *Apokatastaza* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t.1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1985, s. 755.

⁵ Orygenes studiował filozofię u Ammoniusa Sakkasa, który był nauczycielem Plotyna, por. H. Pietras, *Wprowadzenie*, [w:] *O zasadach*, wyd. II, s. 35.

Wczesna Stoa narodziła się na przełomie czwartego i trzeciego wieku p. n. e. za sprawą Zenona z Citium, który około 300 r. p. n. e. założył szkołę filozoficzną⁶. Stoicy byli monistami. Uważali, że świat składa się z jednego pierwiastka – materii. Monizm stoicki był zarazem panteizmem, ponieważ, według nich, bogowie (dusza) mieli także naturę materialną. Bóg określany był mianem *fisis*, czyli jakby (pra)materia, która jest zasadą czynną i formą wszystkich rzeczy. W kontekście intelektualnym – „logosem”, tj. zasadą inteligencji, rozumności i duchowości a twórczym *pneumą*, rozżarzonym technieniem, które jak ogień wszystko przenika i przekształca⁷. „Logos” i „pneuma” są często są określeniami synonimicznymi.

Wszystko, co istnieje, jest w całości materialne. Jedyne rozróżnienie dotyczy pierwiastka biernego i czynnego. Pierwszym jest bezkształtna materia, bez charakterystycznych cech i właściwości – drugim, „pneuma” („logos”) – dynamiczna siła rozumowa, wyobrażona jako ogień lub gaz. Wszechświat powstaje z jednej materii będącej podłożem – „logosem”, zarodkiem wszystkich rzeczy⁸. Z niego w pierwszym rzędzie powstają cztery główne elementy: ogień, element płynny i stały, oraz kosmos. W ten sposób, według stoików, u podstaw świata stoi wyjątkowy rodzaj materii będący przyczyną wszystkiego, dzięki działaniu jakiejś siły w nim obecnej nazwanej „logosem” lub „pneumą”, również natury materialnej. „Logos – pneuma” nie tylko przyczynia się do wyłonienia pramaterii, lecz także przenika świat. Rozróżniając tzw. „tonos” – napięcie ognia („pneumy”), stoicy tłumaczyli różnorodność, jedność i całość rzeczy we wszechświecie. „Tonos” wpływa na kształt i typ powstałych bytów, od materii nieożywionej do ożywionej⁹. Różnica wśród bytów dotyczy gęstości, im ciała są bardziej eteryczne, tym bliższe doskonałości „pneumy”¹⁰. Przenikanie kosmosu przez „pneumę” czyni kosmos bytem boskim¹¹. Stoicy twierdzili, że bóstwo istnieje nie poza światem, lecz w nim – jest w nim jak dusza w ciele, dlatego kosmos posiada swą świadomość (boski ogień)¹².

Świat uważali za jedną wielką całość. Jest kulisty, na jego krańcach znajdują się gwiazdy zbudowane z ognia, ziemia jest centrum wszechświata¹³. Jest jakby żywą, rozumną jednostką, wieczną i nieograniczoną rzeczywistością. W całości zbudowany z pierwiastka materialnego jest doskonały na miarę boską, piękny i dobry, wzór do naśladowania dla każdego człowieka¹⁴.

Jak wszystko co powstało, stoicy twierdzili, że i kosmos musi ulec zniszczeniu. Wyobrażali sobie, że ogień, który ma moc przekształcania materii, dokona zakończenia świata w wyniku wielkiego pożaru. Zostanie w nim pochłonięta cała mate-

⁶ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, *Grecja i Rzym*, Warszawa 2004, s. 350.

⁷ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, przekł. E. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 370-376.

⁸ Tamże, s. 386.

⁹ Tamże, s. 387.

¹⁰ F. Copleston, *Historia filozofii I*, s. 353.

¹¹ Por. C. Bartnik, *Historia filozofii*, wyd. 2, Lublin 2001, 139-140; F. Copleston, *Historia filozofii I*, s. 353-354.

¹² F. Copleston, *Historia filozofii I*, s. 353.

¹³ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej II*, s. 387; F. Copleston, *Historia filozofii I*, s. 353-354.

¹⁴ Por. F. Copleston, *Historia filozofii I*, s. 353-354.

ria. W ten sposób wszystko wróci do swego początku, którym jest „logos-pneuma”, wyobrażany jako ogień. Jednakże nie jest to definitywny kres świata¹⁵, tylko koniec jednej jego postaci. Po wielkim pożarze, gdy nastanie czas początkowy, „logos – pneuma” powoła do istnienia kolejną jego postać. Powstała w ten sposób wizja ciągłego odradzania się świata czyni kosmogonię stoicką cykliczną¹⁶.

Stoicka wizja świata charakteryzowała się materializmem i finalizmem. Neoplatońska¹⁷, w przeciwieństwie do powyższej, ma charakter emanacyjny. Koncepcja zakłada, że wszystko bierze swoje istnienie od jednego, boskiego bytu. Na najwyższym stopniu hierarchii, a zarazem doskonałości, stoi Jednia – Bóg, absolutnie transcendentna, najdoskonalsza czysta jedność, niepoznawalna dla rozumu ludzkiego (nawet przez analogię lub przeciwieństwo). Transcendencja doskonałości jest tak ogromna, że nawet stopniowanie i porównywanie bytów nie jest w stanie do niej doprowadzić. Istnienie Jedni wynika z faktu konieczności istnienia bytu fundamentalnego dla innych, odmiennego od wszystkich, logicznie pierwszego, niedającego się w niczym umniejszyć¹⁸. „Przeto Jedno nie może być żadną istniejącą rzeczą, lecz jest pierwsze dla wszystkich rzeczy istniejących”¹⁹. Jednia uprzedza istnienie nie tylko bytów, ale także pojęć, w tym własne pojęcie²⁰.

Przepaść, jaka nieuchronnie powstaje między ekstremalnie transcendentną Jednią a istniejącym światem, przekoczona zostaje za pomocą koncepcji emanacyjnej stworzenia. Bóg (Jednia) jest źródłem, zasadą pierwszą, z której emanują kolejne byty; jest jak Słońce, które rozprzestrzenia swe promienie i nie pozostaje przez to w żaden sposób umniejszone²¹. Natura procesu emanacji jest konieczna, jest bezwolnym i ciągłym udzielaniem się doskonałości. Wolny akt stwórczy oznaczałby, że Bóg podjął decyzję, przez co dokonał zmiany swego stanu intelektualnego. To

¹⁵ Określenie powyższe w znaczeniu logicznym jest tautologią, w kontekście omawianego zagadnienia należy je rozumieć jako filozoficzną specyfikę zagadnienia.

¹⁶ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej II*, s. 389-390. Por. J. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 25-27.

¹⁷ Wyróżnia się kilka szkół min. szkołę aleksandryjską, której twórcą był prekursor neoplatonizmu Ammonios Sakkas; rzymską, wierną Plotynowi, należał do niej m.in. Porfiriusz, który zebrał i uporządkował naukę Plotyna w sześć grup zawierających po dziewięć traktatów (Ennea) każda, por. *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu. Wybór tekstów. Materiały pomocnicze dla studentów US*, red. E. Kochan, Szczecin 1990, s. 279. Dalej szkołę syryjską, której głównym przedstawicielem był Jamblich; ateńską, której najważniejszym reprezentantem był Proklos i szkołę pergamońską z silnymi elementami religijno-mistycznymi oraz drugą szkołę aleksandryjską z licznymi wpływami chrześcijańskimi, por. C. Bartnik, *Historia filozofii*, s. 151; F. Copleston, *Historia filozofii I*, s. 428-436. Sztandarowa postać neoplatonizmu Plotyn (ur. ok. 204 w Lykopolis w Egipcie, zm. 269) był przedstawicielem szkoły aleksandryjskiej i przez jedenaście lat uczniem Ammoniosa Sakkasa. Po nieudanej wyprawie do Persji osiadł w Rzymie, gdzie ciesząc się przychylnością Cesarza założył własną szkołę. Por. F. Copleston, *Historia filozofii I*, s. 417.

¹⁸ Por. F. Copleston, *Historia filozofii I*, s. 419.

¹⁹ Plotyn, *Enneady*, 3, 8, 8 (351 d.), [w:] F. Copleston, *Historia filozofii I*, 419. Por. J. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 27.

²⁰ Więcej zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej IV*, s. 511-531.

²¹ Plotyn, *Enneady V 4, 1-2*, [w:] *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu. Wybór tekstów. Materiały pomocnicze dla studentów US*, s. 283-285; por. F. Copleston, *Historia filozofii I*, s. 420.

przeczyłoby absolutnej doskonałości Jedni²². Powstałe byty posiadają doskonałość umniejszoną względem Zasady Pierwszej. Posiadanie jej pozwala emanować dalej, co prowadzi w konsekwencji do powstania silnie zhierarchizowanego świata.

Pierwszą wyemanowaną z Jedni hipostazą jest Umysł – „*Nous*”, będący w systemie Plotyna odpowiednikiem platońskiego demiurga. Przedmiotem jego istnienia jest tylko Jednia i on sam. *Nous* posiada w sobie idee wszelkich bytów jednostkowych, chociaż ich mnogość zawarta jest w nim niepodzielnie²³. Niepoliczalna mnogość niepodzielenie istniejących idei odróżnia *Nous* od Jedni, w której nie ma żadnego miejsca na wielość²⁴.

Z Umysłu powstała Dusza, jest niecielesna i niepodzielna, co objawia jej wyjątkową doskonałość. W przeciwieństwie do *Nous* nie jest skierowana tylko na Jednię i siebie samą, lecz również w stronę świata zjawisk. Posiadając rolę łącznika między najdoskonalszymi ogniwami hierarchii a mniej doskonałymi zostaje podzielona na dwa rodzaje: duszę wyższą i niższą. Pierwsza znajduje się bliżej Jedni, druga stanowi centrum wszelkich zjawisk. Plotyn nazywa ją naturą – „*fisis*”²⁵. Między Umysłem a Duszą dochodzi do specyficznej interakcji. Świat zjawiskowy, mający swe źródło w ideach, nie przejawia się z *Nous* bezpośrednio, lecz na mocy odbicia w Duszy Świata. W wyniku tego procesu odbite przez Dusze idee stają się „*logoi spermatikoi*”, w czym Plotyn nawiązuje do stoicyzmu²⁶.

Pierwszy dualistyczny byt w hierarchii kosmogonii neoplatońskiej nie wiąże się jeszcze z konotacjami etycznymi, choć rozróżnienie na wyższą i niższą prowadzi do istnienia gradacji. Mimo wszystko Dusza Świata jest zapowiedzą rozdwojenia, które maksimum osiąga w człowieku. Z duszy niższej emanują wszystkie indywidualne dusze ludzkie, które posiadają w sobie element wyższy należący do sfery *Nous* i niższy, związany z materią. Wyższa jest całkowicie wolna od niedoskonałości i wszystkich więzów cielesnych. Schodząc ze sfery doskonalszej staje się duszą niższą i łączy się z materią. Połączenie jej z ciałem stanowi o jej upadku. Posiada charakter dynamiczny, gdyż ma możliwość poruszania się po szczeblach hierarchii w dół bądź w górę. Powrót w kierunku Jedni odbywa się przez nawrócenie, czyli wysiłek poznawczy, estetyczny i moralny²⁷. Dusza jest uprzednia względem ciała i żyje dłużej od niego, choć nie pamięta ziemskiego życia.

Materia w hierarchii bytów znajduje się na jej końcu. Plotyn wyobraża proces schodzenia do tego stopnia obrazem światła, które oddalając się od źródła staje coraz mniej jasne, ciemniejsze, aż w końcu przeradza się w ciemność²⁸. Z braku doskonałości nie może już dalej emanować. Z tego powodu materia jest antytezą Jedni.

²² Por. F. Copleston, *Historia filozofii I*, s. 420.

²³ Por. Plotyn, *Enneady*, V 4, 1-2, [w:] *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu. Wybór tekstów. Materiały pomocnicze dla studentów US*, s. 285-287; Por. F. Copleston, *Historia filozofii I*, s. 420.

²⁴ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej IV*, s. 532-546.

²⁵ Plotyn, *Enneady* 3, 8, 3, [w:] F. Copleston, *Historia filozofii I*, s. 421.

²⁶ Plotyn, *Enneady* 4, 3, 10; 5, 9, 3; 5, 9, 9; 2, 3, 17, [w:] tamże, s. 421; Por. Reale G., *Historia filozofii starożytnej IV*, s. 547-559.

²⁷ Por. Plotyn, *Enneady* 1, 2, 1; 4, 8, 6; 6, 9, 9; 6, 9, 7; 6, 9, 10, [w:] tamże, s. 423-424.

²⁸ Plotyn, *Enneady*, 2, 4; 3, 6, 7; 6, 3, 7, [w:] tamże, s. 422.

Powyższy punkt widzenia posiada wewnętrzne napięcie. Materia jako antyteza Jedni pochodzi od Jedni!? Plotyn rozwiązuje tę aporię za pomocą odwołania się do schematu arystotelesowskiego. Materia, o ile jest oświeconą formą i wchodzi w skład bytów, nie jest całkowitą ciemnością; w przeciwstawieniu do porządku inteligencji jest samym końcem hierarchii (platońska i neopitagorejska deprecjacja materii)²⁹.

Bardzo szczegółowo ujęta gradacja bytów i związanej z nimi doskonałości posiada koniec, lecz nie definitywny. Emanacja, będąca udzielaniem się doskonałości, nie ma charakteru liniowego, tj. nie osiąga kresu, który stabilizuje na zawsze sytuację kosmosu. Doskonałość, istniejąca w bytach w różnym stopniu, przejawia się dążeniem powrotu do Jedni³⁰. Najwyraźniejszym przykładem jest człowiek, w którym dokonuje się najewidentniej proces powrotu do Jedni. Dzieje się to na drodze oczyszczenia, dzięki czemu człowieka uwalnia się od dominacji ciała i zmysłów, upodobania w filozofii i osiągnięciu ekstazy. Jest ona tylko chwilowa, stąd pełnia tego procesu dokona się w stanie przyszłym, gdy człowiek uwolni się od ciała³¹. Zasada powyższa dotyczy wszystkich ciał materialnych, które, z racji wymanowania z boskiej jedni, posiadają w sobie pierwiastek boski. Wszystko, co powstało, wróci do stanu pierwotnego.

Gnoza (gr. „gnosis” – wiedza) stanowiła zjawisko późnoantycznego synkretyzmu religijnego, w skład którego wchodziły: dualizm orientalny, późnożydowskie prądy religijne oraz elementy chrześcijaństwa. Ważnym etapem ewolucji gnozy był kontakt z chrześcijaństwem. W wyniku tego spotkania gnoza nabrała cech, które pozwoliły jej odżyć z nową siłą w świecie helleńskim. Idealnym miejscem do tego – ze swoim synkretycznym charakterem – stała się Aleksandria³².

Gnoza (gnostycyzm) charakteryzowała się dużą różnorodnością, często wzajemnie sobie przeczącymi koncepcjami. Trudnością w klasyfikacji jest również fakt, że w dużej części poglądy przedstawiane były za pomocą mitów i legend, łączone z ideami biblijnymi i chrześcijańskimi. Pomimo różnorodności i niespójności poglą-

²⁹ Plotyn, *Enneady*, 2, 4, 6, [w:] tamże, s. 422.

³⁰ Por. C. Bartnik, *Historia filozofii*, s. 153.

³¹ F. Copleston, *Historia filozofii I*, s. 423-424.

³² M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, T. I, bmnw 1975, s. 147-152; por. H. Pietras, *Wprowadzenie*, [w:] *O zasadach*, s. 24; N. Widok, *Akomodacja misyjna*, s. 42-45; J. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 28-30. Do Aleksandrii przeniesiona zastała na początku II wieku przez Cerentę i ucznia Menandra Bazylidesa (czas działania 120-130 n.e.). Za sprawą tego ostatniego rozpowszechniła się bardzo szybko i przekształciła się z wersji orientalnej w helleńską. Bazylides posługiwał się pisaną ewangelią (nie wiadomo bliżej jaką) i traktował ją jako Świętą Księgę. Dodawało to jego nauce szczególnego autorytetu i czyniło popularną wśród tamtejszych chrześcijan, por. tamże, 149-150. Szczyt rozwoju osiągnęła dzięki Walentynianowi (100-160 n.e.), który następnie przeniósł swoją szkołę do Rzymu, por. H. Marou, *La teologie de l'histoire dans la gnoje valentinienne* ICOG, s. 215-226, [w:] W. Myszor, *Gnostycyzm-przegląd publikacji*, „Studia Theologica Varsaviensia” 9 (1971) nr 1, s. 380. Jego doktryna była szczególnie bliska chrześcijaństwu, ponieważ operował terminologią używaną przez Kościół. Prawdopodobnie walentynianie mieli świadomość przynależności do wiary chrześcijańskiej, a swoją naukę traktowali jako jej poszerzenie i pogłębienie. W Aleksandrii ok. 130 r. działał również Karpokrates, założyciel osobnej sekty gnostycyckiej – karpocjanów, por. *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu. Wybór tekstów. Materiały pomocnicze dla studentów US*, red. E. Kochan, Szczecin 1990, s. 304.

dów gnostyckich można w dziedzinie kosmogonicznej wyodrębnić ogólny schemat występujący z większymi lub mniejszymi modyfikacjami w znacznej ilości mitów. Opierając się na wnioskach ks. Michalskiego i Pietrasa sprowadzić go można do pięciu punktów.

- przedstawienie skomplikowanego procesu emanowania z boskiej Pełni (Pleromy) całej plejady eonów rodzących się kolejno z coraz mniejszym stopniem doskonałości; są one jakby archetypami przyszłego świata;
- przedstawienie zaburzenia, czyli upadku duchów, zakończonego ugrzęźnięciem boskiego pierwiastka w materii i powstania widzialnego świata; szczególnym reprezentantem tego procesu jest człowiek;
- złożenie odpowiedzialności za ten stan na jednego z eonów (демиурга), który stał się twórcą tego (nieszczęśliwego) świata i przyczyną zła; Bóg panuje nad jego dziełem, ale dla niego jest to niewiadome;
- przekonanie, że Najwyższy Ojciec, który jest pełnią dobroci postanowił zniszczyć złe dzieło eona –демиурга i w tym celu objawił się w postaci eona lub wielu eonów i objawił drogę powrotu do stanu pierwotnego, polegającą na wyzwoleniu ducha z materii³³.

Najbardziej znanym w Aleksandrii gnostykiem był Walentynian, pochodzący z Egiptu, po roku 140 nauczyciel gnozy w szkole założonej przez siebie w Rzymie. Jego charakterystyką było inteligentnie łączenie gnozy z chrześcijaństwem³⁴. Z tego min. względu nauka Walentyniana posiada istotne znaczenie dla ogólnej wizji gnozy w środowisku aleksandryjskim.

W jego koncepcji na najwyższym miejscu znajduje się Bóg Ojciec zwany *Bythos*, czyli Otchłań. Będąc niepoznawalnym posiada w sobie Myśl (*Ennoia*). Z nich emanują pary eonów: *Nous* i *Aletheia*, *Logos* i *Zoe*, *Anthropos* i *Ecclesia*. Z tych par wyemanowały kolejne, z których ostatnim jest Mądrość (*Sophia*). Wszystkie razem tworzą Pełnię, tzw. *Pleromę*, ale tylko jeden *Nous* (Syn Jednorodzony) zna Ojca.

Dynamika twórcza rozpoczęła się od popełnienia grzechu. *Sophia* zapragnęła poznać Boga i została za karę usunięta z *Pleromy*. Miało to podwójny skutek: powstała substancja materialna jako „płód poroniony”, ale także *Sophia* wraz z innymi eonami otrzymała Zbawcę – namaszczenie Duchem Św. Aspekt ten (namaszczenie) gnostycy nazywali ukrzyżowaniem *Pleromy* lub oddzieleniem jej od zła za pomocą granicy zwanej *horos* wyobrażanej jako archetyp krzyża. Dzięki ukrzyżowaniu *Pleromy* wszystkie eony otrzymały zdolność poznania Boga. Odpowiedzią eonów stał się proces restytucji dobra. W pierwszym rzędzie było nim utworzenie z siebie – tj. ze wszystkiego, co mały najlepsze – „Pierworodnego”. W następnym etapie

³³ Por. M. Michalski, *Antologia I*, s. 147; por. A. H. Armstrong/ R. A. Markus, *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, przekł. Bednarek, Warszawa 1964, s. 45-46; H. Jonas, *Delimitation of the gnostic phenomenon – tipological and historical* ICOG, s. 90-104, [w:] W. Myszor, *Gnostycyzm-przegląd publikacji*, s. 374-375; Th. Van Baaren, *Towards a definition of gnosticism*, ICOG, s. 161-173, [w:] tamże, s. 378; J. Danielou, *Le mauvais gouvernement du monde d'après le gnosticisme*, ICOG, 448-459, [w:] tamże, s. 383-384.

³⁴ Ks. Pietras podkreśla, że jego nauki nie zostały potępione, por. H. Pietras, *Wprowadzenie*, [w:] *O zasadach*, wyd. II, s. 25.

Sophia podejmuje akt nawrócenia się dając początek naturze psychicznej. Tworzy też demiurga, który miesza substancję psychiczną z materią tworząc świat: siedem niebios i człowieka. Demiurg, mimo utworzenia świata, odznacza się rysem pejoratywnym. Myśli, że sam jest Bogiem, ale tak nie jest, ponieważ przez niego działa *Sophia* (lub jej nawrócona namiętność – *Achamth*, hbr. mądrość) i Zbawca. W wyniku ich działalności powstają trzy rodzaje istot rozumnych. Niektórym ludziom dają element duchowy, przez co powstają pneumatycy – ludzie duchowi, którzy na ziemi mają się doskonalić i powrócić do Pełni (są do tego przeznaczeni). Druga grupa to psychicy, dzieci demiurga, którzy muszą się nawrócić przyjmując Chrystusa i jego naukę, aby dostąpić zbawienia. Ostanía to ludzie materialni, którzy nie mają żadnych możliwości zbawienia, zostaną unicestwieni wraz z materią.

Koniec polegać będzie na tym, że demiurg i psychicy nawróceni wstąpią do miejsca środkowego (czasem siódme niebo), pneumatycy zaś wraz z *Sophią* do *Pleromy*. W ten sposób dojdzie do częściowego (nie liczą się materialni) powrotu stworzeń do stanu początkowego³⁵.

W oparciu o przykład stoickiej, neoplatońskiej i gnostyckiej doktryny kosmologicznej wyszczególnić można główne elementy tworzące cykliczną strukturę rozumienia świata.

1. Początkiem wszechrzeczy jest Monada, która posiada najwyższy stopień doskonałości. W stoicyzmie jest nią „logos – neuma”, byt materialny, najbardziej ze wszystkich eteryczny; w neoplatonizmie – Jednia, całkowicie duchowej natury, niepodzielna; w gnozie – Pleroma, w przeciwieństwie do poprzedników rozumiana jako doskonała wielość eonów.

2. Inne byty pochodzą z pierwotnych Monad, u Zenona są skutkiem *tonos*, czyli napięcia ognistej pneumy, u Plotyna wynikiem emanacji. W gnozie pochodzenie związane jest z elementem natury etycznej (upadkiem, grzechem), a winę za ten stan ponosi jeden z eonów.

3. Byty powstałe, im bliżej znajdują się pierwszej doskonałości, tym same są doskonalsze. Materia stanowi symboliczny znak oddalenia od pierwotnej doskonałości, w stoicyzmie jej kryterium stanowi gęstość, w neoplatonizmie – stan zupełnej ciemności związanej z minimalnym istnieniem pierwiastka doskonałości. W gnozie materia jest najradzykalniej traktowana, gdyż utożsamiona jest nie tylko ze znakiem oddalenia od doskonałości, ale stała się utożsamieniem zła.

4. Wszechświat posiada koniec istnienia, który jest końcem jednej postaci kosmosu. Najbardziej wyraźne jest to w finalistycznym stoicyzmie, gdzie granicę stanowi wielki pożar, który doprowadzi do przemiany wszystkiego i ponownego początku. W neoplatonizmie idee pożaru zastępuje emanacjonizm, a dynamika wznoszenia się ku Jedni opiera się na wymogach mistyczno – etycznych. Stworzenia, z racji posiadania w sobie pierwiastka boskiego, mają możliwość powrotu do doskonałości – Jedni. W gnozie, drogą powrotu staje się tajemna i duchowa wiedza. W ten sposób wszystko, co powstało, ulegnie zniszczeniu lub powrotowi do stanu początkowego (w gnozie Walentyna pneumatycy i psychicy), aby narodzić się na nowo.

³⁵ Por. H. Pietras, *Wprowadzenie*, [w:] *O zasadach*, wyd. II, s. 25.

2. Apokatastaza według Orygenesa

Przystępując do analizy nauki w *De principiis* poczynić należy zastrzeżenie natury formalnej. Współczesny czytelnik zna dzieło dzięki przekazom innych autorów, ponieważ oryginał nie zachował się do naszych czasów³⁶. Pod koniec IV wieku zrekonstruował je zwolennik Orygenesa – Rufin. Wobec istnienia wielu fałszerstw dokonywał redakcji tekstów odrzucając te, które, jego zdaniem, były nieprawdziwe. W *De principiis* docieramy do myśli Orygenesa niejako pośrednio. Poczynienie powyższej uwagi wydaje się konieczne w celu pełnego zrozumienia specyfiki dzieła i jego źródłowego charakteru³⁷.

Analizę cyklicznej wizji świata koncentrujemy wokół rozumienia osoby Boga, aktu stwórczego, sposobu podziału bytów i wizji końca kosmosu.

2.1. Bóg, Jedyny Stwórca, wszechmogący

Omówienie nauki Orygenesa, zawartej w *De principiis*, należy rozpocząć od zaznaczenia, iż autor rozumie i ujmuje jedyne Boga trynitarnie, tj. w trzech osobach: Ojca, Syna i Ducha św. W duchu swej epoki nie traktuje jedności i boskości osób w kategoriach ontologicznych, lecz w jednej świętości, godności, chwale oraz (charakterystycznie dla środowiska, w którym żył) w poznaniu: „Wszelka bowiem wiedza o Ojcu, dzięki objawieniu Syna, poznawana jest w Duchu św. [...] Bo tylko Ojciec zna Syna i tylko Syn zna Ojca a tylko Duch św. przenika nawet głębokości Boże”³⁸. W odniesieniu do dzieła stworzenia Orygenes przypisuje Osobom Trójcy Św. konkretne funkcje. Bóg Ojciec jest zasadą i przyczyną stworzenia, Syn Boży – Logos jest zaś tym, przez którego możliwe było dokonanie się tego dzieła³⁹. Duchowi św. poświęca najmniej miejsca. Uznając, że nie ma w Nim cienia cielesności, rozwoju lub możliwości popełnienia najmniejszego choćby zła (synonimy doskonałości), przyznaje mu rolę uświęcania stworzeń, które wkroczyły i postępują drogą zbawienia⁴⁰. Centralnymi postaciami w teologii stworzenia Orygenesa są zatem Bóg Ojciec i Syn – Logos.

Wizja Boga poddana została u Orygenesa wzajemnym oddziaływaniom myśli biblijnej i filozoficznej. We wprowadzeniu do merytorycznych rozważań, na temat głównych prawd wiary i zagadnień ich dotyczących, umieszcza wyznanie wiary

³⁶ Istniały dwie grupy, zwolenników Orygenesa: Rufin, Bazyli, Grzegorz z Nazjanzu, Atanazy, Grzegorz z Nyssy oraz przeciwników Hieronim, Justynian, Marceli z Ancyry, Epifaniusz z Salaminy, Teofil. Por. S. Kalinkowski, *Wstęp*, [w:] Orygenes, *O zasadach, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XXIII, Warszawa 1979, s. 8-9. Wszystkie cytaty z *De principiis* pochodzą z pierwszego wydania *O zasadach*.

³⁷ Testy źródłowe: Origines, *Peri archon*, [w:] *Patrologiae cursum completus, series Graeca* (PG), t. 11, J. P. Migne, Paris 1875, (107-414). Przekład na język polski [w:] *O zasadach*, przekł. S. Kalinkowski, t. 23, Warszawa 1979; *O zasadach*, [w:] *Źródła Myśli teologicznej*, wyd. II, przekł. Kalinkowski S., fr. z *Filokalii* Augustyniak K., wpraw. Pietras H, Kraków 1996.

³⁸ *De principiis* (DP), I, 3, 4, s. 88. Wszystkie cytaty z dzieła *O zasadach*, przekł. S. Kalinkowski, t. 23, Warszawa 1979.

³⁹ Por. DP I, 3, 1, s. 85; I, 3, 8, s. 94.

⁴⁰ DP I, 1, 3, s. 67; por. II, 7, 3, s. 161-162; I, 3-8, s. 87-95.

Kościoła wczesnochrześcijańskiego. W jego świetle Bóg jest bytem osobowym i żyjącym. Jest Bogiem „[...]Adama, Abła, Seta ..., Abrahama [...], dwunastu patriarchów, Mojżesza i proroków [...], apostołów, Bóg Nowego i Starego Testamentu”⁴¹; „wszechmogącym, ponieważ wszystko »stworzył z niczego i uporządził«”⁴². W innym miejscu, polemizując z gnostykami, dodaje, że jest jedynym, tj. niemającym sobie równych⁴³. W kontekście politeistycznej i poddanej gnostyckim wpływom Aleksandrii ostatnie stwierdzenie nabiera znaczenia nie tylko doktrynalnego, ale apologetycznego i polemicznego⁴⁴.

Inspiracje biblijne w obrazie Boga wyrażają określenia i przymioty *ojcostwa, dobroci i sprawiedliwości*. Rozumie je jako przejaw wiecznie, ciągle udzielającej się dobroczynnej mocy Bożej ku pożytkowi i dobru stworzeń⁴⁵. Funkcja ojcostwa wiąże się z określeniem relacji łączących Boga i Jego Słowo, ale Bóg jest także Ojcem dla istot, które stworzył i zachowuje w istnieniu. „Jest to dobry Bóg i łaskawy Ojciec wszechrzeczy a równocześnie stwórcza i dobroczynna potęga, to znaczy moc dobrego działania oraz stworzenia i opieki”⁴⁶. Powyższe rozumienie ojcostwa stanowi źródło nauki na temat opatrności Bożej, przez którą Bóg sprawuje opiekę na swym stworzeniu. Dobroć i sprawiedliwość to określenia, których znaczenie zależne jest od kontekstu, w którym występują. Gdy Orygenes używa ich łącznie, wymierzone są przeciw gnostyckiemu dualizmowi Boga⁴⁷. Użyte osobno wskazują jakiś charakterystyczny aspekt Boga. Dobroć źródło swe czerpie z przekonania o doskonałości Boga. Orygenes podkreśla, że Dobry Bóg nie tylko stworzył dobre istoty, lecz w dziele stworzenia posługiwał i posługuje się dobroczynną mocą⁴⁸. Sprawiedliwość wynika ze stworzenia wszystkich istot dobrymi i udzielenia im jednakowych darów. Wszelkie zróżnicowanie, występujące w świecie, nie jest Bożym zamiarem, lecz wynikiem niewłaściwego używania wolnej woli przez istoty rozumne⁴⁹. W omawianym dziele Orygenes używa jeszcze innych określeń, ujawniających jakąś cechę lub przymiot Boga Stwórcy. Do tej grupy zaliczyć należy takie określenia jak: Lekarz, Sędzia, Dobroczyńca lub Opiekun⁵⁰.

Wpływ myśli greckiej uwidacznia się w podkreśleniu duchowej natury i transcendencji. Opierając się na autorytecie słów Pisma św. „Bóg jest duchem i trzeba,

⁴¹ DP I, *Wprowadzenie*, 4, s. 61-62.

⁴² „Primo quod unus Deus est qui omnia creavit atque composuit”, [w:] PA, I, *Wprowadzenie*, 4, [w:] Origenes, *Peri archon*, [w:] PG, t. 11.

⁴³ Por. DP II, 4, 1, s. 141-142.

⁴⁴ Por. DP II, 5, 1, s. 146.

⁴⁵ „Wcale nie można sobie wyobrazić takiego momentu, w którym ta dobroczynna moc nie czyniła dobrze”, [w:] DP I, 4, 3, s. 97.

⁴⁶ DP I, 4, 3, s. 97.

⁴⁷ Patrz: DP III, 1, 9, s. 208-209.

⁴⁸ DP II, 9, 6, s. 176.

⁴⁹ DP II, 9, 6, s. 176-177: „Et haec exstitit [...] inter rationabiles creaturas causa diversitatis, non ex conditoris voluntate vel iudicio originem trahens, sed propriae liberatis arbitrio”, [w:] P. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, przekł. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 73.

⁵⁰ DP I, 4, 3, 97; IV, 4, 1, s. 336.

aby czciciele oddawali mu cześć w duchu i prawdzie”⁵¹ w sposób charakterystyczny dla filozoficznego sposobu rozumowania tłumaczy, że Boga nie można pojmować w sposób materialny⁵². Orygenes określa Boga jako niecielesny i niezłożony, który nie posiada żadnych dodatkowych atrybutów, pośród wszystkich istot duchowych najwspanialszy i najznakomitszy, Jednością i Monadą⁵³. Zdecydowanie przeciwstawia się teoriom, które słowa: „Bóg jest ogniem trawiącym”⁵⁴ traktują jako dowód i argument cielesności Boga. „Również tym, którzy na podstawie twierdzenia »Bóg jest duchem« uważają Boga za istotę cielesną, trzeba odpowiedzieć następująco: zazwyczaj Pismo św., nazywa duchem to, co chce określić jako przeciwieństwo trwałego i masywnego ciała”⁵⁵. Orygenes wyjaśnia, że przez sformułowanie „ogień trawiący” nie należy rozumieć zwykłego ognia niszczącego słomę lub siano, gdyż byłoby to niegodne Boga, lecz ogień, który niszczy złe myśli, uczynki i grzeszne pragnienia⁵⁶.

Absolutna duchowość Boga nie sprzeciwia się Jego działaniu w świecie. Orygenes tłumaczy to posługując się porównaniem z działaniem ludzkiego rozumu. Niezwykłość umysłu polega min. na tym, iż będąc niematerialnym nie potrzebuje do swego istnienia i funkcjonowania żadnej przestrzeni materialnej. Analogia ta służy mu do zobrazowania relacji między duchowym Bogiem a materialnym stworzeniem. Na tej podstawie określa Boga mianem *Rozumu*, przez co jednocześnie umacnia wpływ inspiracji filozoficznych na wizję Boga prezentowaną w swoim dziele⁵⁷.

Konsekwencją posiadania duchowej natury jest permanentne trwanie w jednakowym stanie. Jako byt nieposiadający materialnego ciała nie podlega żadnym zmianom charakterystycznym stworzeniom. Orygenes rozwija tę wizję eksponując odmienność od świata. Bóg, jako jedyny jest „niezrodzony”⁵⁸, „niestworzony”⁵⁹, jest bytem „niepojętym i niezgłębnym”⁶⁰, przekraczającym możliwości ludzkiego poznania⁶¹. Dla umysłu ludzkiego jest niepoznawalny, ponieważ cokolwiek by o Bogu pomyśleć, zawsze będzie to nieadekwatne. Bóg przekracza możliwości ogarnięcia Go rozumem⁶². Od świata stworzeń odróżnia Boga również to, iż jako jedyny (łącznie z Synem i Duchem Św.) nie może przyjąć żadnego zła ani dobra, ponie-

⁵¹ J 4, 24. DP I, 1, 1, s. 66; por. I, 1, 2, s. 66; I, 1, 4, s. 68.

⁵² DP I, 1, 2: „Non posse corpus intelligi Deum”, [w:] P. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, s. 63. Por. DP I, 1, 7, s. 71; I, 1, 9, s. 73.

⁵³ Por. DP I, 1, 6, s. 69.

⁵⁴ Pwt 4, 24, [w:] DP I, 1, 1, s. 65.

⁵⁵ DP I, 1, 2, s. 66.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ DP I, 1, 6, s. 70; I, 1, 7, s. 70-71. Por. Orygenes, *Duch i ogień*, wybór, wprowadzenie Urs von Balthasar, przekł. i red. S. Kalinkowski, Kraków 1895, s. 86.

⁵⁸ Por. H. Urs von Balthasar, *Duch i ogień*, przypis 440, s. 184.

⁵⁹ DP I, 2, 6, s. 77.

⁶⁰ DP I, 1, 5: „dicimus secundum veritatem quidem Deum incomprehensibilem esse atque inaestimabilem”, [w:] P. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, s. 64.

⁶¹ DP I, 1, 5, s. 68.

⁶² DP I, 1, 5, s. 68.

waż będąc Najwyższym Dobrem sam jest jego źródłem i pełnią doskonałości⁶³. Do Boga nie odnoszą się żadne kategorie temporalne. Zawierają one znaczenie czasowe a to, co mówi się o Ojcu, Synu i Duchu Św., należy rozumieć w sensie przekraczającym wszelki czas, a nawet całą wieczność: „[...] wyrażenia te bowiem – »nigdy« i »kiedy«- zawierają znaczenie czasowe, a to, co się mówi o Ojcu, Synu i Duchu Św., należy rozumieć w sensie przekraczającym wszelki czas”⁶⁴.

Tak rozumiany Bóg jest stwórcą świata. We wstępie Orygenes wyznaje: „Po pierwsze (wierzymy), że jest jeden Bóg, który wszystko stworzył i urządził, i który sprawił, że wszystko powstało z niczego”⁶⁵. Słowa „wszystko stworzył i urządził” oraz „powstało z niczego” świadczą o mocy i potędze, które są znakiem wszechmocy, głównego przymiotu stwórczego. Rozumienie wszechpotęgi Bożej opiera się na dwóch założeniach. Po pierwsze, wszechmoc Boga wynika z absolutnej doskonałości. Bóg odwiecznie posiada moc i potęgę, ponieważ wszelkie wyobrażenia, iż nabył ją (wszechmoc) na drodze doskonalenia, są nielogiczne i nie do przyjęcia. „Jeśli przeto nie było takiego momentu, w którym Bóg nie byłby wszechmocny, to zawsze musiało istnieć również to, dzięki czemu Bóg nosi nazwę wszechmogącego”⁶⁶. Po drugie – z racji przyczynowości – znakiem wszechmocy jest stworzony wszechświat i stworzenia. Autor zwraca uwagę, iż „[...] nikt nie może być ojcem, jeśli nie ma syna, nikt nie może być panem bez posiadłości lub niewolnika; tak samo i Bóg nie nazywałby się wszechmogącym, gdyby nie istniały przedmioty podlegające jego mocy, aby mogło się okazać, że Bóg jest wszechmocny musi istnieć wszechświat”⁶⁷. Ostatni dowód dotyczy nieograniczonej władzy, którą posiada nad stworzeniem. „Bóg Ojciec jest wszechmogący, ponieważ posiada władzę nad wszystkim – nad niebem i ziemią, nad słońcem, księżycem i gwiazdami, oraz tym co się w nich znajduje”⁶⁸. Wartym odnotowania jest podkreślenie władzy nad ciałami niebieskimi, które – wbrew występującym w czasach Orygenes tendencjom ubóstwiania gwiazd⁶⁹ – świadczy o pełnej dominacji Boga nad stworzeniem. Władza nad wszechświatem nie kończy się wraz z aktem kreacji, lecz ciągle trwa, gdyż Bóg nie tylko stworzył wszechświat, ale wypełnia go swoją mocą. W ten sposób Orygenes przedstawia wszechmoc Bożą jako istniejącą odwiecznie, przejawiającą się w dziele stwórczym oraz ciągle trwającą i niekończącą się. „Jedna jest bowiem moc i potęga, która trzyma w ryzach i ogarnia cały różnorodny świat i do jednego celu wiedzie różnorakie poczynania”⁷⁰.

⁶³ Por. DP I, 8, s. 3.

⁶⁴ DP IV, 4, 1, s. 335-336.

⁶⁵ DP I, *Wprowadzenie*, 4, s. 61. „[...] quinque, cum nihil esse, esse fecit universa”, [w:] PA, I, 4, [w:] PG, t. 11, s. 117.

⁶⁶ DP I, 2, 10; „Quod si nunquam est quando non omnipotens fuerit necessario subsistevit oportet etiam ea per quae omnipotens dicitur”, [w:] PA, I, 2, 10, [w:] PG, t. 11, s. 140.

⁶⁷ DP I, 2, 10, s. 81.

⁶⁸ DP I, 2, 10, s. 82.

⁶⁹ Odnosi to przede wszystkim do wierzeń kosmicznych oraz platonizmu.

⁷⁰ DP II, 1, 2, s. 126. Por. P. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, s. 66-67.

Charakterystycznym dla Orygenesesa, z racji platońsko-gnostyckiej specyfiki środowiska aleksandryjskiego, jest stworzenie świata bez jakiegokolwiek pomocy z zewnątrz. „On tworząc na początku to, co chciał stworzyć [...], nie posiadał żadnej innej przyczyny tworzenia poza swoją dobrocią”⁷¹. Prymat biblijnej koncepcji jedynego stwórcy nad politeistycznymi modelami obecnymi w filozofii pogłębia nadto określając sposób stworzenia. Szczytem wszechmocy w akcie kreacji jest stworzenie świata *ex nihilo*. Oznacza, że Bóg nie korzystał z żadnych materiałów w kreacji. Znajdująca się we wstępie dzieła formuła „[...]wszystko stworzył i uporządził z niczego”⁷² zakłada, że Bóg jest również stwórcą materii. Orygenes w ten sposób konfrontuje się z niemal obowiązującym w jego środowisku przekonaniem o wieczności materii. Odnosząc się do tej kwestii utrzymuje, że materia nie powstała przypadkiem, nie ma atrybutu wiecznego pochodzenia, lecz jest stworzona przez Boga⁷³.

Przyznając, że Bóg jest jedynym Stwórcą, Orygenes stanął wobec konieczności opowiedzenia się w kwestii metafizyczno-logicznej, tj. czy Bóg był stwórcą dopiero od momentu dokonania dzieła stworzenia? Jeśli tak, to kim był wcześniej, zanim stworzył wszechświat? Odnosząc się do tego problemu Orygenes opowiada się za tzw. wiecznością stworzenia. Istota tego stanowiska zawiera się w przekonaniu, że Bóg zawsze był i jest stwórcą stworzenia. „Głupie i równocześnie bezbożne jest mniemanie, iż owe moce (stwórcze) w jakimś czasie i do jakiegoś momentu pozostawały nieczynne [...]. Wcale nie można wyobrazić sobie, w którym ta dobroczynna moc nie czyniła dobrze [...]. Trzeba też przyjąć, że nie było takiego momentu, w którym Bóg nie byłby Stworzycielem, Dobroczyńcą, Opiekunem”⁷⁴.

W świetle powyższej prezentacji początkiem dzieła stwórczego, według Orygenesesa, jest Bóg. Jest Bogiem osobowym i żywym, jednocześnie absolutnie duchowym i transcendentnym. Jest jedynym stwórcą, wszechmogącym, który wszystko (łącznie z materią) powołał do bytu z niczego.

2.2. Pierwszy akt stworzenia – Logos

Wieczne udzielanie się mocy dobroczynnych Boga nie oznacza, że byty stworzone są współwieczne z Bogiem, ponieważ, według Orygenesesa, istnieją one jako *praefiguratio* rzeczywistości stworzonych. Idea *praefiguratio* korzeniami sięga filozoficznych koncepcji kosmogonicznych. W środowisku aleksandryjskim, dzięki Filonowi i neoplatonikom, w mniejszym stopniu platonikom średnim, rozpowszechniony był schemat stworzenia, w którym Bóg posługiwał się pomocnikiem. Filon

⁷¹ DP I, 9, 6, s. 176; „Fakt, że wszechświat został stworzony przez Boga i że nie ma takiej istoty, która by nie otrzymała istnienia od Boga, znajduje potwierdzenie w wielu sformułowaniach św. Pawła. Obala ono i odrzuca przyjmowane przez niektórych ludzi fałszywe poglądy jakoby materia była współwieczna z Bogiem”, [w:] tamże.

⁷² DP I, *Wprowadzenie*, 4, s. 61.

⁷³ DP II, 1, 4, s. 127-128. Więcej na temat polemiki Orygenesesa ze zwolennikami teorii o przypadkowym pochodzeniu materii więcej: P. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, s. 68-69.

⁷⁴ DP I, 4, 3, s. 97.

z Aleksandrii nazywa go Logosem⁷⁵. Także Orygenes łączy dzieło kreacji ze Słowem (Logosem), wcielonym Chrystusem, jednorodzonym Synem Bożym⁷⁶, który w preegzystencji nazwany jest Mądrością, Pierworodnym, początkiem dróg Bożych, Prawdą, Życiem, Drogą⁷⁷.

Początek dzieła stworzenia wiąże się ze sposobem pochodzenia Syna Bożego (Logosu). Na ten temat pisze: „[...] wierzymy, że Bóg zawsze jest Ojcem swego jednorodzonego Syna, który wprawdzie narodził się z niego i od niego pochodzi, jednakże bez jakiegokolwiek początku: ani takiego, które da się określić w czasie, ani takiego, który można sobie wyobrazić rozumowo. [...] Musimy zatem wierzyć, że Mądrość została zrodzona przed wszelkim początkiem, który dałby się określić słowem lub myślą”⁷⁸. W świetle tych słów Bóg, który jest pierwszą zasadą i przyczyną stworzenia, powołanie do życia całego wszechświata zaczyna od narodzin Słowa- Logosu. Ideę powyższą potwierdzają inne słowa, których punkt widzenia koncentruje się na aktywności stworzeń: „[...] z całej jedności bytów rozumnych jeden tylko umysł pozostał niewzruszony w miłości i oglądaniu Boga: on stał się Chrystusem i królem wszystkich bytów rozumnych”⁷⁹. Drugi fragment nawiązuje do tajemnicy Wcielenia i jeszcze bardziej ukazuje, że Logos (Chrystus) jest usytuowany w hierarchii bytów.

Wbrew występującym w II i III w. koncepcjom emanacyjnym autor podkreśla, że Słowo nie wyemanowało z Boga, lecz zostało z Ojca odwiecznie zrodzone. Potwierdza to wyraźnie mówiąc: „[...] wbrew pogładowi niektórych ludzi Syn nie powstał z niego jako rozszerzenie istoty [...], jeśli zatem Syn jest rozszerzeniem istoty Ojca, to z konieczności ciałem jest zarówno ten, który zrodził, jak i ten, kto został zrodzony [...]; odrzuciwszy wszelki sens cielesny głosimy, że z niewidzialnego i niecielesnego Boga narodziło się Słowo i Mądrość”⁸⁰. Orygenes zastrzega, że odwiecznego zrodzenia nie należy rozumieć analogicznie do sytuacji ludzkich lub jakiegokolwiek innego stworzenia. Przyjmuje natomiast, że w tej tajemnicy musi

⁷⁵ W traktacie *O stworzeniu świata* (Filon, *Pisma*, t. I, przekł. Jachimowicz L., Warszawa 1986, s. 31-81) naucza, że stwórcą całego kosmosu jest Bóg Ojciec, dokonał tego w dwóch etapach. Pierwszym było stworzenie rzeczywistości niematerialnych i duchowych: „[...] stworzył niematerialne niebo i niewidzialną ziemię oraz ideę powietrza i pustej przestrzeni [...] niematerialną substancję wody i tchnienia powietrza [...] niematerialną substancję światła”, [w:] tamże, s. 39, 40, 68. Następnie dokonał odworowania świata wiecznie istniejących idei i stworzył widzialny kosmos. „Bóg [...] stworzył najpierw świat umysłowy, aby następnie, wykorzystując ten wzorzec niematerialny i podobny do Boga, stworzyć świat materialny jako młode naśladownictwo starego wzoru”, [w:] tamże, s. 36. Stwórca nie uczynił tego bezpośrednio sam, lecz posługiwał się bezcielesnym tzn. duchowym pomocnikiem – Logosem. Schemat stworzenia ilustruje Filon obrazem władcy, który buduje miasto posługując się architektem. Architekt wpierv szkicuje projekt w umyśle, później w swojej duszy kształtuje formy budynków i gmachów jakby z wosku, na koniec zaś za pomocą pamięci, wpatrzony we wzorzec rozpoczyna budowę z drewna i kamieni. Por. tamże, s. 36-37. Bóg był tym, który powziął zamiar budowy, stworzył w umyśle wzory; Logos tym, który to wszystko uporządkował. Por. tamże, s. 37, 38, 40.

⁷⁶ Por. DP II, 4, 1, s. 141-142; DP IV, 4, 1, s. 334-335.

⁷⁷ Por. DP I, 1, 1-4, s. 65-68.

⁷⁸ DP I, 2, 2, s. 74; por. IV, 4, 1, s. 334. Urs von Balthasar zamiast słowa *początek* używa terminu *pierwotne*, por. H. Urs von Balthasar, *Duch i ogień*, s. 82.

⁷⁹ DP II, 8, 3, s. 169.

⁸⁰ DP IV, 4, 1, s. 334-335.

zawierać się coś absolutnie wyjątkowego i niepowtarzalnego, co przysługuje jedynie Bogu. W celu opisanego tego misterium posługuje się porównaniem pochodzenia woli z rozumu. „Należy to rozumieć w innym sensie: otóż wola wywodzi się z umysłu, a przecież nie odrywa ani nie oddziela od niego żadnej cząsteczki – podobnie też Ojciec zrodził Syna, obraz swój, jak i sam jest niewidzialny z natury, tak niewidzialny jest również jego obraz”⁸¹. Prezentowana przez Orygenesesa koncepcja zrodzenia bez początku, wynika min. z przekonania, że w stosunku do Trójcy nie odnoszą się żadne kategorie chronologiczne. Na ten temat stwierdza: „A czy ktoś, kto umie myśleć o Bogu i pojmować go z całą pobożnością, może przypuszczać, że przez najkrótszą chwilę Bóg istniał przed zrodzeniem Mądrości? Stwierdzenie takie zakładałoby przecież, że Bóg nie mógł zrodzić Mądrości, zanim ją zrodził i powołał z niebytu do istnienia, albo, że mógł, ale nie chciał tego uczynić; nie wolno tak jednak mówić o Bogu: obydwa te stwierdzenia są absurdalne i bezbożne”⁸².

Wyjątkowe zrodzenie jest pierwszym aktem umożliwiającym dokonanie dzieła stworzenia. Słowo zostało zrodzone w taki sposób, że zawierało w sobie od początku moc kształtowania bytów tj. początki, zasady i formy wszelkiego stworzenia – *praefiguratō*. „W tej więc Mądrości, która zawsze była z Ojcem, zawsze tkwiły określone i ukształtowane stworzenia i nie było nigdy takiego momentu, w którym Mądrość nie posiadałaby uprzednio utworzonych idei istot, które miały zaistnieć w przyszłości”⁸³. W ten sposób wprowadza do swojej koncepcji ideę wiecznego stwarzania. Odwiecznie rodzony Logos jawi się jako „miejsce” idei. Chociaż Orygenes w ten sposób (werbalnie) tego nie ujmuje, powyższe słowa wyraźnie na to wskazują⁸⁴. Mimo zastrzeżeń o wyjątkowości pochodzenia Syna, odwiecznym Jego rodzeniu, *de facto* Słowo (Logos) jest pierwszym w hierarchii po Bogu, ponieważ od niego (niego) pochodzi. Rozstrzygnięcie to przywodzi na myśl koncepcję Filona, gdzie Logos jest pośrednikiem w kreacji⁸⁵, czy neoplatońskie wyobrażenie pochodzenia Umysłu z Jedni.

⁸¹ DP I, 2, 6, s. 77.

⁸² DP I, 2, 2, s. 74.

⁸³ DP I, 4, 4, s. 97; por. I, 2, 2, s. 74. „Jeśli więc wszystko zostało uczynione w mądrości, a mądrość istniała zawsze, to – stosownie do uprzedniego uformowania i ukształtowania – w mądrości zawsze było to, co od razu zostało stworzone substancjalnie”, [w:] DP I, 4, 5, s. 98. Podobne konotacje posiadają określenia Prawda i Życie, por. DP I, 2, 4, s. 75-76; por. H. Urs von Balthasar, *Duch i ogień*, s. 82.

⁸⁴ P. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, s. 68, por. tamże, s. 70-71.

⁸⁵ Wszechmoc Boża nie przejawia się w świecie bezpośrednio, przepaść, która dzieli Boga od świata uniemożliwia kontakt ze stworzeniem. Dokonuje się on jednak za pomocą bytów pośredniczących, tzw. idei, które w Bogu są jego myślami. Są one zarazem siłami Bożymi, gdyż natura myśli Jahwe jest taka, iż przemienia się od razu z myśli w czyn. Zespół myśli – sił, nazwał Filon Logosem i nadał mu cechy osobowe, określając jako anioła, archanioła, a nawet syna Bożego lub drugiego Boga. Por. F. Copleston, *Historia filozofii I*, s. 414; C. Bartnik, *Historia filozofii*, s. 149. W nauce o sposobie pochodzenia uważa, że Logos jest wiecznie z Boga rodzony i dlatego nazywa się pierwotnym, wiecznym i niezrodzonym (na ludzki sposób). Występuje jako Logos wewnętrzny oraz zewnętrzny. Występowanie wewnętrzne dotyczy istnienia „wewnątrz bytu” Boga, zewnętrzne – występowania w świecie, który przenika, ożywia i kształtuje. Dla wszystkich stworzeń jest On przasadą, prawozorem – *Topos*, [w:] Filon, *Pisma I*, s. 68; por. Filon, *De opificio mundi I*, 7, s. 26-29; I, 21, s. 64-66; I 22, s. 67; I 24, s. 72-76; I 30, s. 89; I 46, s. 134-135, [w:] *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu. Wybór tekstów. Materiały pomocnicze dla studentów US*, s. 290-295.

2.3. Drugi etap stworzenia – istoty rozumne i wszechświat

Dalsza „historia” stworzenia opiera się na dwóch fundamentach. Są nimi Bóg, który jest pierwszą przyczyną stworzenia i same stworzenia, które inicjują dynamikę stwórczą. Aktywność stwórcza Boga polega na stworzeniu hierarchii bytów, świata ziemskiego i kosmicznego. Byty rozumne, zanim Bóg powołał je do istnienia realnie (substancjalnie), występowały w Mądrości w postaci idei. Bóg, który w Mądrości posiadał wszelkie wzory i idee stworzeń, w pierwszej kolejności stworzył świat istot duchowych tzw. czystych duchów, które Orygenes nazywa rozumami, istotami rozumnymi⁸⁶. Na tym etapie istnienia wszystkie były sobie równe, ponieważ Bóg stworzył wszystko sprawiedliwe. Stan duchowy, w którym istniały, był dla nich pierwotnym stanem szczęścia⁸⁷. Jego źródłem była relacja jedności z Bogiem, która polegała na głębokiej tożsamości bytu, mocy i działania ze Słowem Bożym oraz na pełnym poznaniu: „Wszystkie byty rozumne zostały stworzone jako niecielesne i niematerialne umysły niemające nic wspólnego z ilością i nazwą: jedność ich wszystkich zawierała się w tożsamości bytu, mocy i działania, w zjednoczeniu ze słowem Bożym oraz w poznaniu”⁸⁸. Pierwotna i idealna jedność nie trwała wiecznie, ponieważ została naruszona przez grzech, którego konsekwencją stał się upadek stworzeń i powstanie hierarchii bytów. Jest to moment, który stanowi drugi fundament dzieła stwórczego – inicjatywę stworzeń. Orygenes, chcąc się zdystansować od tendencji emanacyjnych, podkreśla, że grzech był wolnym wyborem bytów. Stworzenia zostały obdarzone wolną wolą i niewłaściwe jej użycie pchnęło istoty duchowe ku upadkowi. „I to właśnie [...] stało się przyczyną różnic pomiędzy stworzeniami rozumnymi; przyczyna ta nie wywodzi się z woli albo wyroku Boga lecz z wolnej woli stworzeń”⁸⁹. Konsekwencją upadku, czyli wyboru sprzeciwiającego się Bogu, stała się degradacja na niższy szczebel w hierarchii stworzeń.

Wraz z upadkiem duchów wiążą się dwie bardzo istotne konsekwencje: przybranie ciał, których gęstość uzależniona została od rodzaju występku i stworzenie świata zmysłowego. Przybieranie określonych postaci ciał przez byty upadłe uzależnione jest od wielkości i rodzaju popełnionej winy oraz charakteru i miejsca upadku⁹⁰. Czyste duchy wraz z oddalaniem się od Boga przybierały ciała, które najpierw były czyste i delikatne, później bardziej masywne. Umysły, których przewinienia były najcięższe, otrzymały ciała mroczne i zimne⁹¹. Pierwszy rodzaj należy do istot niebieskich, drugi do ludzi, w trzeci rodzaj ciał (mroczne i zimne) ubrane zostały

⁸⁶ DP II, 9, 6, s. 176; II, 8, 4, s. 170; II, 9, 1, 2, s. 171-173.

⁸⁷ Por. DP II, 9, 6, s. 176; II, 3, 3, s. 134; II, 9, 4, s. 174.

⁸⁸ DP II, 8, 3, s. 168.

⁸⁹ DP II, 9, 6, s. 176. „Przyczyną tego przepadnięcia będzie fakt, iż poruszenia duchów nie są kierowane należycie i rozsądnie. Stwórca bowiem zezwolił stworzonym przez siebie umysłom na dobrowolne i swobodne działanie w tym celu, ażeby powstało w nich ich własne dobro [...]; jednakże lenistwo i wstręt do wysiłku w zachowaniu dobra oraz niechęć i lekceważenie wyższych wartości dało początek odchodzeniu od tego, co dobre”, [w:] II, 9, 2, s. 172. Por. Orygenes, *Filokalia*, przekł., wstęp, przyp. K. Augustyniak, Warszawa 1979, s. 44.

⁹⁰ „Istoty, porzuciwszy swą pierwotną szczęśliwość dla mniejszego szczęścia tkwiącego w nich samych, wstąpiwszy w ciała zostały przydzielone do różnych stanów”, [w:] DP, I, 8, 1, s. 118.

⁹¹ Por. DP I, 8, 1, s. 118; DP II, 8, 3, s. 163-164; I, 4, 1, s. 95-96.

demony⁹². Gradacje doskonałości stworzeń – powstała w wyniku upadku grzechowego – rozumie Orygenes następująco. Byty, których grzech nieposłuszeństwa był lżejszy, przybrały delikatne, subtelne ciała i stały się: Cherubinami, Władzami, Mocami, Panowaniami, Tronami oraz Archaniołami i Aniołami. Przebywając w tym stanie wypełniają określone przez Boga zadanie, to znaczy, kierują i rządzą istotami na niższym poziomie, aby pomóc im we własnym rozwoju⁹³. Na niższym szczeblu znajdują się dusze. Powodem upadku umysłów do stanu dusz było ostygnięcie w miłości i żarliwości do Boga. Wniosek ten opiera na podstawie fragmentów z Pisma św., które określają Boga mianem „ognia” a świętych „płonących duchem”. „Otóż Pismo św. stwierdza, że »Bóg jest ogniem« oraz »Bóg nasz jest ogniem trawiący«, a o substancji aniołów powiada tak: »Który uczynił aniołów swoich duchami a sługi swe ogniem palącym« i w innym miejscu: »Ukazał się anioł Boży w krzaku, w płomieniu ognia«. Co więcej, otrzymaliśmy również przykazanie, abyśmy »płonęli duchem«; wskazuje na to bez wątpienia, że Słowo Boże jest ogniste i gorące [...]. Jeśli więc »Bóg jest ogniem«, »aniołowie zaś płomieniem ognia«, a wszyscy święci »płoną duchem«, to można powiedzieć, że i na odwrót – ci, którzy oderwali się od miłości Boga, oziębli niewątpliwie w miłości ku niemu i stali się zimni”⁹⁴. Stanowisko powyższe popiera argumentem etymologicznym. Znaczenie słowa dusza – *psyche* wywodzi od czasownika *psychousthai*, który znaczy zziębnięcie, oziębnienie, co, zdaniem Orygenesesa, potwierdza słuszość tezy, że dusze powstały w wyniku oziębnienia miłości do Boga⁹⁵.

W schemacie zastosowanym przez Orygenesesa między dwoma skrajnymi względem siebie porządkami znajdują się dusze ludzkie. Z umiejscowienia ich pomiędzy skrajnościami wnioskować należy, że dusze ludzkie popełniły grzech oziębnienia w miłości na tyle istotny, że nie stały się aniołami i archaniołami, jednocześnie nie na tyle wielki, aby spaść do stopnia wrogich mocy: Zwierchności, Mocy, wrogich ciemności, duchowych pierwiastków zła, duchów zła, nieczystych demonów⁹⁶. Umiejscowienie człowieka pośrodku hierarchii bytów i ich doskonałości niesie bardzo dalekie konsekwencje antropologiczne. Człowiek jest, według Orygenesesa, duchem (duszą) zamkniętym w ludzkim ciele. Pogląd ten jednoznacznie orientuje jego naukę w kierunku platońsko-gnostyckim.

W świetle nauki o oziębnieniu w miłości, jako przyczynie powstania dusz, powstaje teologiczny problem, w jaki sposób wyjaśnić Wcielenie i przyjęcie przez

⁹² W *De principiis* Orygenes sprzeciwia się poglądom, że dusze staczają się do poziomu zwierząt i bydła, por. DP III, 6, 2, s. 276. Wyjaśnienie sposobu połączenia duszy z ciałem opiera na słowach św. Pawła o przyobleczeniu się w Chrystusa. Wnioskuje, że tak jak Chrystus jest odzieniem duszy, tak również dusza w symbolicznym znaczeniu jest jakby odzieniem dla ciała. Jest nawet jego ozdobą, ponieważ jej godność jest większa od godności ciała, zawiera w sobie nieśmiertelność i niezniszczalność. Por. DP II, 3, 2, s. 132.

⁹³ Por. DP I, 6, 2, s. 107-108; I, 8, 1, s. 117.

⁹⁴ DP II, 8, 3, s. 167.

⁹⁵ DP, II, 8, 3, s. 167-168. Hans Urs von Balthasar wywodzi etymologię słowa „psyche” od „psychros”, [w:] H. Urs von Balthasar, *Duch i ogień*, s. 83.

⁹⁶ DP I, 8, 4, s. 121-122.

Logos duszy, która swym istnieniem substancjalnie związana jest z grzechem? Orygenes trudność tę rozwiązuje twierdząc, że pośród wszystkich dusz istniała jedna, która nie uległa pokusie oziębnięcia w miłości do Boga. Ona to doznała wyniesienia i wyróżniania złączenia z Synem Bożym. „Nie ulega wątpliwości, że dusza ta miała naturę wspólną z innymi duszami; gdyby, bowiem nie była prawdziwą duszą, nie mogłaby nosić nazwy duszy. Chociaż jednak wszystkie dusze istotnie posiadają zdolności wyboru między dobrem a złem, to przecież dusza Chrystusa tak stanowczo wybrała »umiłowanie sprawiedliwości«, iż dzięki ogromowi tego umiłowania związała się z nią nierozdzielnie i trwale, wskutek czego mocne postanowienie, niezmierzone uczucie i niezniszczalny żar miłości wykluczyły wszelką myśl o odwrocie i zmianie”⁹⁷. Naturę tego trwałego związku wyjaśnia Orygenes porównaniem ognia i rozpalonego żelaza. „Oto na przykład żelazo może być zimne i gorące; jeśli tak więc określony kawałek żelaza bez przerwy leży w ogniu, to dopóki ogień nie zgaśnie i żelazo w nim leży, metal całą swą masę i wszystkimi cząsteczkami chłonie w siebie ogień i cały ogniem się staje; czyż w takim wypadku można mówić, że leżący w ogniu kawałek żelaza może być w jakimś momencie zimny? Przeciwnie, zgodnie z prawdą powiemy raczej, że zupełnie przemienił się w ogień [...] bo nie dostrzeżemy w nim nic poza ogniem”⁹⁸. Posługując się tym schematem Orygenes nie rozwiązał jednak problemu, nawet go pogłębił, ponieważ mimo zastrzeżenia, iż dusza Chrystusa nie popełniła żadnego grzechu, umieszczanie jej w hierarchii stworzeń świadczy *de facto* o wcześniejszym jej upadku⁹⁹. Ponadto, analogia rozpalonego żelaza, które staje się ogniem, bardziej przywodzi na myśl schemat emanacyjny.

Były rozumne, których grzech był najcięższy, zostały ubrane w ciała mroczne i zimne, stały się demonami. „[...] te zaś, które przekroczyły szczyty występku, ubrały się w zimne i mroczne ciała”¹⁰⁰. Są one wrogami i nieprzyjaciółmi wszystkich, którzy znajdują się na drodze powrotu do Boga. Grzech tych istot polegał, według Orygenes, na pragnieniu współzawodnictwa z Bogiem. Autor naucza, że przed wiekami wszystkie demony, dusze i aniołowie były czystymi duchami, służyły Bogu i wypełniały jego rozkazy. Tylko diabeł, korzystając z wolnej woli, zapragnął współzawodniczyć z Bogiem i został odrzucony, a z nim odstąpiły inne duchy¹⁰¹. Pomimo wielkiego oddalenia od Stwórcy oraz upodobania w złu tak, iż stały się duchowymi pierwiastkami zła, posiadają ciągle wolną wolę, dzięki której mają możliwość powrotu do Boga¹⁰².

⁹⁷ DP II, 6, 5, s. 157.

⁹⁸ DP II, 6, 6, s. 157-157. Jedność tę obrazuje autor słowami Ps 44: „Umiłowałeś sprawiedliwość i nienawidziłeś nieprawość, dlatego Bóg, Bóg twój namaścił cię olejkim wesela bardziej niż współuczestników twoich”. Namaszczenie olejkim rozumie Orygenes jako napelnienie Duchem Św. Por. DP II, 6, 4, s. 156-157.

⁹⁹ Por. „[...] z całej jedności bytów rozumnych jeden tylko umysł pozostał niewzruszony w miłości i oglądaniu Boga: on stał się Chrystusem i królem wszystkich bytów rozumnych”, [w:] DP II, 8, 3, s. 169.

¹⁰⁰ DP II, 8, 3, s. 169; por. DP I, 6, 3, s. 108-109; II, 2, 2, s. 130.

¹⁰¹ Por. DP I, 8, 4, s. 122-123.

¹⁰² DP I, 6, 3, s. 109; II, 8, 3, s. 169. Por. także H. Urs von Balthasar, *Duch i ogień*, s. 63.

Upadaniu, czyli oddalaniu się od Boskiej doskonałości, towarzyszyło przybieranie ciał materialnych. Orygenes, używając w *De principiis* sformułowania *Bóg ubrał dusze w ciała*, wyraża przekonanie, że Bóg jest stwórcą cielesności. Mimo to pojmując ją w duchu platońskim, czyli jako coś niekorzystnego, a nawet złego – ciało (materia) jest karą za grzechy¹⁰³. Tylko Trójca Św. może istnieć niecielesnie, ponieważ jako najwyższe dobro i doskonałość absolutna nie może popełnić żadnego zła. „Nie ma więc żadnej istoty, która nie mogłaby przyjąć dobra lub zła z wyjątkiem istoty Boga [...] oraz z wyjątkiem istoty Chrystusa. [...] Podobnie święta natura Ducha Św. nie przyjmie splamienia”¹⁰⁴. Dusze natomiast posiadają konieczność wyboru między dobrem i złem, co w konsekwencji doprowadziło je do upadku i przybrania ciała. Powyższy punkt widzenia zostaje przez Orygenesę potwierdzony, gdy rozważa kwestię, czy Bóg stworzył dusze wraz z ciałami, czy też zostały one (ciała) dodane późniejszym stadium istnienia. Na ten temat mówi: „[...] co do mnie to podejrzewam, że duch został umieszczony z zewnątrz”¹⁰⁵, przez co potwierdza, że byty rozumne przybierały ciała wraz z oddaleniem się od Boga, czyli w wyniku pogłębiania w niedoskonałości.

Nadanie duszom ciał posiada u Orygenesę również pozytywny wydźwięk. Uwidacznia się to w kontekście stworzenia świata jako siedliska życiowego. Powodem stworzenia było dobro istot upadłych, dla których Bóg w ten sposób przygotował środowisko życiowe, w którym mogą się ćwiczyć w cnotach i usługiwaniu innym¹⁰⁶. Świat został stworzony w taki sposób, aby mógł objąć wszystkie dusze, stąd istnieje w nim wielkie zróżnicowanie i złożoność¹⁰⁷. Pomimo wielkiej różnorodności nie jest wewnętrznie sprzeczny czy chaotyczny. Orygenes podkreśla celowość stworzonego kosmosu. Bóg, według niego, nie stworzył anonimowej liczby stworzeń, lecz taką, którą uważał za wystarczającą i idealną. „Choć więc świat opiera się na rozmaitych funkcjach stworzeń, to przecież nie możemy uważać, iż jest on zupełnie chaotyczny i pełen wewnętrznych sprzeczności, przeciwnie – jak nasze ciało, chociaż składa się z wielu członków stanowi jedność [...] tak samo cały świat należy, moim zdaniem, uznać jak gdyby za jakiś jeden olbrzymi organizm”¹⁰⁸. Celem istnienia zróżnicowania

¹⁰³ Por. P. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, s. 78.

¹⁰⁴ DP I, 8, 3, s. 121; por. II, 8, 4, s. 170; IV, 4, 1, s. 334-336; II, 2, 2, s. 130. Orygenes dodaje, że tajemnica ta przekracza ludzkie możliwości jej zrozumienia, por. DP I, 4, 3-4, s. 97.

¹⁰⁵ DP I, 7, 4, s. 113.

¹⁰⁶ Orygenes podaje następującą definicję świata: „Światem nazywamy wszystko, co jest w niebie, w niebiosach, na ziemi i w tak zwanym piekle, oraz wszystkie istniejące miejsca, a ponadto istoty, które tam przebywają i tę całość nazywamy światem”, [w:] DP II, 9, 3, s. 173. Por. II, 9, 2, s. 172-173; II, 9, 5-6, s. 175-177.

¹⁰⁷ „Pierwsze, co daje się w świecie zauważyć wyraźnie, to wielka różnorodność i złożoność jego budowy: składają się nań stworzenia rozumne i podobne do boskich oraz różnorodne ciała, [...] zwierzęta dzikie i domowe, ptaki i wszelkie organizmy wodne, dalej – miejsca to znaczy niebo lub niebios, ziemia i woda oraz powietrze, zwane też eterem, wreszcie wszystko, co wywodzi się i rodzi z ziemi”, [w:] DP II, 1, 1, s. 125; por. II, 9, 1, s. 171-172, III, 5, 4, s. 270.

¹⁰⁸ DP II, 1, 3, s. 126.

jest stworzenie dogodnych warunków do osiągnięcia doskonałości, Bóg, troszcząc się o to, dba o zachowanie ładu w kosmosie¹⁰⁹.

Zróznicowanie postaci ciał nasuwa pytanie o ich trwałość. Czy są wieczne, czy też rozpadną się w nicość, tak jak z nicości powstały? Orygenes rozważa możliwość istnienia stworzeń bez ciał. Wychodzi z założenia, że jeżeli choć jedna z istot stworzonych mogłaby żyć w stanie bezcielesnym, to również będzie to możliwe dla innych. Dochodzi do wniosku, że tylko Trójca Święta może istnieć bezcielesnie, bo z natury jest najwyższą doskonałością, w której nie mieści się absolutnie żadna możliwość zmiany stanu: „[...] jedynie własnością Boga tzn. Ojca i Syna i Ducha Św. jest to, że może myśleć o nim, iż istnieje bez materialnej substancji i bez jakiegokolwiek związku z cielesnością?”¹¹⁰. Stworzenia natomiast, posiadając wolną wolę, nawet gdyby osiągnęły stan bezcielesny, wnet musiałyby ponownie przybrać ciała na skutek podejmowanych w wolności decyzji.

W celu dopełnienia przedstawienia wizji dzieła stworzenia należy zwrócić uwagę na to, w jaki sposób traktował Aleksandryczyk ciała niebieskie. Według Orygenes, słońce, księżyc i wszystkie gwiazdy są ciałami ożywionymi, gdyż posiadają duszę. „Po innych orbitach poruszają się tak zwane planety, a po innych ciała, które zwą się gwiazdami stałymi. Okazuje się tu w sposób jak najbardziej oczywisty, że żadne ciało niemające duszy nie może się poruszać oraz, że istoty obdarzone duszą nigdy nie mogą trwać w bezruchu”¹¹¹. Powstanie ciał niebieskich łączy z upadkiem duchów rozumnych, które stając się duszami, ubrane zostały wbrew własnej woli (przemocą) w ciała gwiazd, aby świeciły mocniej lub słabiej w zależności od możliwości posiadanego ciała, dla dobra wszystkich stworzeń¹¹². Powyższy sposób rozumienia jest charakterystyczny dla środowiska aleksandryjskiego, w którym silnym oddziaływaniem odznaczały się wierzenia kosmiczne i gnostyczne.

2.4. Koniec świata

Paradoksalnie wolna wola, która stała się przyczyną upadku stworzeń, jest przyczyną i szansą powrotu do stanu początkowego. Orygenes stwierdza: „[...] sama logika wskazuje, iż każda istota rozumna przechodząc z jednego stanu w inny może przez poszczególne stopnie dotrzeć do każdego stanu i odbyć tę samą drogę w odwrotnym kierunku, gdyż każdy, wedle swej własnej woli, doznaje upadku lub powodzenia”¹¹³. Możliwość przekraczania stanów upadku w kierunku Boga, a więc powrotu do pierwotnej jedności, opiera się na dwóch fundamentach: oczyszczeniu i edukacji, czyli wiedzy.

Etap pierwszy dotyczy oczyszczenia ogniem. Naturę oczyszczenia tłumaczy Orygenes za pomocą metafory: „Idźcie w świetle własnego ognia i w płomieniu,

¹⁰⁹ Por. DP II, 1, 1, s. 125-126; II, 1, 2, s. 126; II, 1, 4, s. 127-128; II, 1, 5, s. 129.

¹¹⁰ DP I, 6, 4, s. 110; II, 2, 2, s. 130.

¹¹¹ DP I, 7, 3, s. 113.

¹¹² „Również słońce, księżyc i pozostałe ciała niebieskie są istotami posiadającymi duszę; co więcej, jak my, ludzie, za nasze grzechy jesteśmy odziani w ciała grube i gęste, tak i światła niebieskie otrzymały określone ciała, aby świecić mocniej lub słabiej”, [w:] DP I, 7, 4, s. 114; por. II, 8, 3; III, 5, 4, s. 270.

¹¹³ DP I, 6, 3, s. 109.

który sami sobie zapaliliście» – słowa te zdają się wskazywać, iż każdy grzesznik sam sobie zapala własny płomień ognia i pogrąża się w nim, a nie w płomieniu zapalonym przez kogoś innego, albo powstałym wcześniej niż on sam¹¹⁴. W innym miejscu pisze: „Zarzewiem i podpałką tego ognia są nasze grzechy, które apostoł Paweł nazywa »drewnem, sianem i słomą«; oraz „[...] gdy dusza nagromadzi w sobie wiele złych uczynków i mnogość grzechów [...] całe to nagromadzone zło płonie męką i zapala się karą”¹¹⁵. Słowa powyższe wskazują, że ogień, o którym mówi, nie ma nic wspólnego z fizycznym płomieniem, polega na sile indywidualnych wyrzutów sumienia. Oczyszczenie jest procesem, który dokonuje się wewnątrz człowieka i istot duchowych, rozumnych. Sytuacja taka ma prawo mieć miejsce dzięki nauce, którą przyniósł Chrystus. Jest to drugi etap polegający na edukacji. Istoty rozumne, doskonaląc się stopniowo i powoli, dochodzą do stanu, który Orygenes porównuje z ziemią stworzoną przez Boga na początku, czyli raju. „Musimy przeto uznać [...], że istoty, doskonalące się z wolna i wznoszące się wedle reguły i porządku, dotrą najpierw do owej ziemi i do nauki w niej zawartej i tam zostaną przygotowane do doskonalszych nauk takich, do których nic już dodać nie można. Albowiem po »opiekunach i rządcach« władzę przejmie Chrystus Pan; [...] oznacza to, że kiedy otrzymają już naukę świętych potęg, on sam będzie kształcił tych, którzy potrafią go pojąć jako Mądrość”¹¹⁶. Procesowi, który Orygenes określa biblijnie przyobleczeniem się śmiertelności w nieśmiertelność, towarzyszyć będzie powolna zmiana gęstości ciał materialnych. Staną się one bardziej delikatne czyste, aby całkowicie zniknąć. Wówczas „oścień śmierci” nie będzie mógł zranić, a nieśmiertelność stanie się udziałem istot duchowych¹¹⁷.

W ten sposób Syn Boży (Logos) ponownie będzie królował we wszystkich stworzeniach i przekaze to królowanie Bogu Ojcu. Nastanie czas, w którym wszystko, co istnieje, poddane zostanie Stwórcy i będzie on *wszystkim we wszystkich*¹¹⁸. Nie oznacza to jednak, że do końca dojdą zwierzęta, ptaki lub byty nieożywione np. kamienie. Być „wszystkim we wszystkich” to stan, w którym Bóg będzie dla duszy wszystkim – o czym myśli, co czuje, kogo słucha i ogląda. Przebywając w tym stanie dusze nie będą już zmuszone do rozróżnienia między dobrem z złem, gdyż zło i śmierć istnieć już nie będą. Zniszczony też zostanie ostatni nieprzyjaciel, lecz nie w sposób substancjalny. Rozumie to następująco: „Zagłady ostatniego nieprzyjaciela nie należy jednak pojmować w tym sensie, że zginie jego substancja stworzona przez Boga; zginie raczej nieprzyjacielska chęć i wola, która od niego samego, a nie od Boga pochodzi. Wróg więc zostanie zniszczony nie po to, aby go wcale nie było,

¹¹⁴ DP II, 10, 4, s. 182.

¹¹⁵ DP II, 10, 4, s. 182.

¹¹⁶ DP III, 6, 9, s. 282.

¹¹⁷ Por. DP II, 3, 3, s. 133-134. „[...] wydaje się, że przemienie wówczas również potrzeba posługiwania się ciałem, a jeśli przemienie, to materia, jak dawniej nie istniała, tak teraz powróci z niebytu”, por. DP II, 3, 3, s. 134.

¹¹⁸ 1 Kor 15, 28; DP III, 6, 2, s. 276; III, 6, 9, s. 282.

ale po to, aby nie był nieprzyjacielem i wrogiem”¹¹⁹. W świetle powyższych słów Bóg nie unicestwia bytów stworzonych, lecz powód upadku i dystansu do Niego.

Gdy całe stworzenie powróci do pierwotnego stanu, koniec zostanie doprowadzony do fazy początkowej. Skoro początek stworzenia był niematerialny, również koniec jego będzie niecielesny. „Otóż zdaje mi się, że koniec i kres świętych będzie w tym »czego nie widać i co jest wieczne«, a zastanowiwszy się nad końcem uznać trzeba [...], że stworzenia rozumne miały początek podobny do końca. A jeśli początek miały ten sam, jakiego końca oczekują to niewątpliwie były na początku tym »czego nie widać i co jest wieczne«”¹²⁰. Poparciu tej teorii służy etymologia słowa „katabole”¹²¹ służącego w Piśmie św. określeniu założenia świata. Według niego termin *katabole* należy przetłumaczyć w pierwszej kolejności jako „*zrzucenie z góry lub strącenie w dół*”¹²². Analogia dotyczy momentu powstania bytów, polegająca na upadku, oderwaniu się od doskonałej Mądrości.

Zaprezentowana wyżej integralna wizja powrotu do pierwotnej jedności posiada nadto dodatkowe – można umownie powiedzieć – „podetapy”. Orygenes bowiem naucza, że może istnieć wiele światów następujących po sobie. Daje temu wyraz, gdy mówi: „[...] Bóg nie zaczął działać po raz pierwszy dopiero wówczas, gdy stworzył ten oto widzialny świat; wierzymy raczej, że jak po skończeniu tego świata będzie inny świat, tak też istniały inne światy zanim nasz świat zaistniał”¹²³. Nie pozostawia wątpliwości, że każdy powstały świat jest nowym, różnym od swego poprzednika. „Co się zaś tyczy tych, którzy utrzymują, że powstające w jakimś czasie światy są do siebie podobne i identyczne, to nie pojmuję, jakimi dowodami mogliby potwierdzić swoją opinię: bo jeśli powiadają, że jeden świat we wszystkim jest podobny do drugiego to Adam i Ewa ponownie uczynią to, co już raz zrobili, ponownie nastąpi tzw. potop i ten sam Mojżesz powtórnie wyprowadzi sześćset tysięcy ludzi z Egiptu, [...] Postępują oni tak, jak ktoś, kto chciałby bronić następującego rozumowania: Jeśli dwukrotnie rozsypiemy na ziemię korze ziarna, to może się zdarzyć, że po raz drugi każde ziarno upadnie na to samo miejsce. [...] Zaiste sytuacja taka nie może się wydarzyć [...], nawet gdybyśmy nieustannie i nieprzerwanie przez wieki rozsypywali je na ziemię”¹²⁴. Następujące po sobie światy są powolnym dążeniem stworzeń ku doskonałości pierwotnej. W tym świetle koniec jednej postaci świata, spowodowany nawet kataklizmem np. potopem, nie jest dramatem stworzeń, wręcz

¹¹⁹ DP III, 6, 5, s. 278.

¹²⁰ DP III, 5, 4, s. 269-270.

¹²¹ DP III, 5, 4, s. 270.

¹²² DP III, 5, 4, s. 270.

¹²³ DP III, 5, 3, s. 268. O tym, iż przed obecnym światem istniały inne oraz, że po nim pisze: „Obecny świat bywa jednak określany jako koniec wielu wieków, a przy tym nazywa się go też wiekiem [...]. Paweł zatem stwierdza, że Chrystus raz jeden złożył ofiarę i ukazał się przy końcu wieków na złagodzenie grzechów. Tenże Paweł poucza nas jednak wyraźnie, że po obecnym wieku [...] nadejdą kolejne wieki. Nie powiedział o jednym lub dwóch nadchodzących wiekach, ale ogólnie o »nadchodzących wiekach«; uważam więc, że sens tej wypowiedzi wskazuje na liczne wieki”, [w:] DP II, 3, 5, s. 135.

¹²⁴ DP II, 3, 4, s. 135.

przeciwnie, w zmyśle Bożym przybliżeniem do ostatecznego końca¹²⁵. Używając sformułowania „koniec świata” Orygenes nie ma na myśli końca świata w ogóle, lecz aktualnego, tj. tego, w którym obecnie żyją różne istoty rozumne. Specyfika końca tego świata polega na osiągnięciu określonego stanu przez istoty rozumne. Orygenes zastrzega, że nie jest możliwe dokładnie przewidzieć, w którym momencie mamy do czynienia z takim stanem. Czas, w którym nastąpi, znany jest tylko Bogu, dla ludzkiego rozumu jest to nieprzenikniona tajemnica¹²⁶.

Mówiąc o istnieniu różnych światów analizuje możliwości istnienia dwóch lub kilku jednocześnie. Komentując słowa Jezusa z Ew. św. Jana „Ja nie jestem z tego świata” skłania się do interpretacji alegorycznej twierdząc, że inny świat, o którym mówi Jezus, polega na możliwości istnienia świata w ramach obecnego, jednakże na innym duchowo-etycznym poziomie¹²⁷. Odnosząc się natomiast do słów Klemensa Rzymskiego, który pisał: „Ludzie nie mogą przebyć oceanu a światy, które leżą poza nim są kierowane przez te same rozporządzenia Boga Stwórcy”¹²⁸, wyraża przekonanie, że obok naszego świata mogą istnieć inne, poza jego obrębem¹²⁹.

Gdy postać tego świata przemienie i przeminą inne następujące po obecnym, tak jak przeminęły go poprzedzające, przybliżając stworzenia do pierwotnej doskonałości duchowej, w pewnym momencie zakończony zostanie rozwój stworzeń, które ponownie osiągną stan pierwotnego szczęścia. Nie jest to jednak koniec ostateczny. W odzyskanej doskonałości nie wytrwają one – przynajmniej większość – na zawsze. Posiadając wolną wolę, wolność wyboru, po pewnym czasie zaczną znów grzeszyć i ziębnąć w miłości ku Bogu. Spowoduje to kolejny upadek i powstanie zróżnicowania. Koło dziejów świata ponownie się obróci – powstanie nowy świat.

¹²⁵ Por. DP II, 3, 1-5, s. 130-136.

¹²⁶ W sposób nieprecyzyjny można przypuszczać, że nastąpi, gdy każda z istot rozumnych zostanie poddana karom za grzechy w celu pełnego oczyszczenia. „A zatem kres i koniec wszystkiego zostanie udzielony wówczas, gdy każdy poddany zostanie karom, stosownie do popełnionych grzechów; czas, w którym to nastąpi znany jest tylko Bogu”, [w:] DP I, 6, 1, s. 106.

¹²⁷ „A powiedziałem, że trudno nam przedstawić ten świat, dlatego, ażeby przypadkiem nie wyciągnął z naszych słów wniosku, jako byśmy głosili istnienie jakichś iluzji, które Grecy nazywają ideami; zaiste nie mam zamiaru mówić o świecie jako czymś niecielesnym co istnieje jedynie w umysłowym wyobrażeniu albo w zwodniczych myślach; nie rozumiem bowiem, jak można utrzymywać, że przebywa tam Zbawiciel [...]. Co do mnie to sędzę, że jest rzeczą niepewną i nieprzeniknioną dla ludzkich umysłów, czy świat, o którym każe nam myśleć Chrystus, istnieje jakoś oddzielnie od naszego świata i jest od niego oddzielony pod względem miejsca, wartości i chwały, czy też przewyższa go wartością i chwałą ale zawiera się w opisie tego świata”, [w:] DP II, 3, 6, s. 137.

¹²⁸ Klemens Rzymski, *List do Koryntian*, 20, 8, [w:] DP II, 3, 6, s. 137.

¹²⁹ Do interpretacji takiej skłania sposób rozumienia kosmosu, gwiazd i planet. Stwierdza, że istnieją ludzie, którzy twierdzą, iż owymi partykularnymi światami są gwiazdy niebieskie lub inaczej sfera gwiazd stałych (aplantes). Ponad nimi wznosi się nowa sfera, którą, w oparciu o Pismo św., nazywają „dobrą ziemią” lub „ziemią żyjących”. Posiada ona, tak jak nasz świat, swoje własne niebo i ziemię, którą zamieszkują święci Boży. Słowami Pisma św. określają ten świat domem nie ręką uczynionym, lecz wiecznie trwałym – w niebie. Jest on przeznaczony tylko dla świętych tj. tych istot, które dostały oczyszczenia i odnowienia. Por. II, 3, 6, s. 137-138.

3. Etapy cyklicznej wizji świata u Orygenesesa

W oparciu o powyższą analizę wyszczególnić można główne elementy schematu dzieła stworzenia, które formują wizję apokatastazy u Orygenesesa.

3.1. Początkiem wszystkiego jest jedna, absolutnie duchowa i transcendentna monada, którą jest Bóg objawienia

Źródłem i początkiem wszystkiego jest w doktrynie Orygenesesa Bóg, którego identyfikuje z Bogiem objawienia. W nauce o Bogu dostrzec można istnienie dwóch tendencji. Pierwsza źródłem wiedzy o Nim czyni objawienie wyrażone w Biblii. Stwórca przedstawiony jest jako odwieczny i jedyny stwórczyni wszystkiego, kierujący się rozumem, wolny i wszechmocny, czego wyrazem jest stworzenie *ex nihilo*. Także inne określenia mające charakter analogii, np. Lekarz, Sędzia, Dobroczynca, Opiekun podkreślają osobowe (biblijne) rozumienie Boga. Podobnie trynitarnie ujęcie świadczy na korzyść biblijnej wizji, jednocześnie podkreślając osobowość (mowa jest o Trzech Osobach). Druga polega na przedstawieniu Bóstwa jako absolutu w pełni duchowego, całkowicie odmiennego od stworzeń i najdoskonalszego. W pewnym wymiarze koresponduje z neoplatońską wizją Jedni, jako Monady posiadającej najwyższy stopień doskonałości; nie wydaje się, żeby można ją było przyrównać do stoickiego *logosu-pneumy*, z pewnością różni się od gnostyckiej idei Pleromy. Gdy Orygenes mówi o istnieniu trzech Osób Bożych inspiracją jest wyłącznie objawienie.

3.2. Drugim bytem w kolejności jest Logos, Mądrość, Syn Boży

Syn Boży jest Osobą Trójcy Św., w aspekcie dzieła stworzenia jest pierwszym w hierarchii po Bogu. Orygenes próbuje dystansować się od koncepcji emanacyjnych zaznaczając, że pochodzenie Syna Bożego z Ojca polega na odwiecznym zrodzeniu. Przyznanie, że w Mądrości znajdowały się prawzory stworzeń, inteligibilnych wzorców potencjalnych bytów upodabnia jego wizję do neoplatońskiego Umysłu, który emanuje z Jedni, czy gnostyckiego *Nous* pochodzącego z Boga. Należy wziąć pod uwagę wpływ doktryny Filona, u którego Logos jest pośrednikiem w stworzeniu i miejscem inteligibilnych idei¹³⁰. Zrodzenie wieczne Logosu z racji posiadania przez niego prawzorów stworzeń jest pierwszym etapem dzieła kreacji.

¹³⁰ W nauce o sposobie pochodzenia uważa, że Logos jest wiecznie z Boga rodzony i dlatego nazywa się pierworodnym wiecznym i niezrodzonym (na ludzki sposób). W ten sposób określa to J. Legowicz, por. J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1986, s. 441; por. F. Copleston, *Historia filozofii I*, s. 414-415. Występuje jako Logos wewnętrzny oraz zewnętrzny, por. tamże, s. 414. Występowanie wewnętrzne dotyczy istnienia „wewnątrz bytu” Boga, zewnętrzne – występowania w świecie, który przenika, ożywia i kształtuje. Dla wszystkich stworzeń jest przasadą, prawzorem – *Topos* oraz prawem Bożym kierującym rzeczywistością, [w:] Filon, *Pisma I*, s. 68; por. Filon, *De opificio mundi* I 7, s. 26-29; I 21, s. 64-66; I 22, s. 67; I 24, s. 72-76; I 30, s. 89; I 46, s. 134-135, [w:] *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu. Wybór tekstów. Materiały pomocnicze dla studentów US*, s. 290-295.

3.3. Wylonienie się świata stworzeń w wyniku złego użycia wolności (grzechu)

Akt stworzenia rzeczywistości materialnej wynika z upadku grzechowego (nieposłuszeństwa, oziębnięcia w miłości), rozpadu pierwotnej jedności i stopniowego oddalania się inteligibilnych bytów istniejących w Mądrości. Wizja powyższa posiada analogię z neoplatońskim schematem powstania świata, w którym stworzenia wypływają z Jedni, Umysłu i Duszy. Orygenes twierdzi, że oddalaniu się od doskonałej jedności Boga towarzyszyło przybieranie ciał materialnych. Utożsamiając materię z karą za grzechy ulega wpływom platońskim i gnostyckim, przez co określa istoty ludzkie jako czyste inteligencje, które na skutek grzechu utraciły pierwotną świętość i połączyły się z ciałami. Uznanie, że materia została stworzona przez Boga nie zmienia filzoficznego wydzźwięku. Orygenes broni się przed emanacyjnymi skojarzeniami podkreśleniem znaczenia wolnej woli stworzeń. Sprawia ona, że to czyny, myśli i działania stanowią i decydują o rozmiarze separacji. Jest powodem upadku, przyczyną rozmiaru dystansu do Boga, ale jednocześnie szansą na powrót. Dzięki posiadaniu wolności wyboru, stworzenia rozumne mogą zawsze przechodzić z jednego stanu w drugi, lepszy lub gorszy. Przyznanie wolnej woli stworzeniom rozumnym jako roli decydującej o powstaniu zróżnicowania wśród bytów jest znakiem próby separowania się od wpływów filzoficznych, emancyjnych i gnostyckich – zwycięstwem wizji biblijnej.

3.4. Materia i świat (światy) stworzone

W wyniku upadku duchów i oderwaniu się od doskonałej Monady Boga, Stwórcą dokonał stworzenia materii, aby w nią ubrać duchy. W tym kontekście materia posiada również charakter pozytywny, ponieważ staje się sposobem i szansą dla upadłych duchów na istnienie wiodące do powrotu. Dlatego Bóg stworzył świat materialny, który pełni rolę środowiska życiowego dla istot duchowych zamkniętych w ciałach. Cechą charakterystyczną doktryny Orygenesesa jest uznanie, że obecny świat nie jest jedynym. Powstają coraz to nowe światy, różne od siebie, które w procesie powrotu stanowią siedlisko stworzeń na coraz to wyższym poziomie gradacji.

3.5. Droga powrotu przez oczyszczenie i edukację

Dzięki posiadaniu wolnej woli istoty rozumne mają szanse powrotu. Orygenes wiąże ją z Wcielonym Synem Bożym, akcent kładzie na oczyszczeniu i wiedzy, którą jest ewangelia. Oczyszczenie jest niczym ogień, który wypala to, co powoduje dystans do Boga. Idea ognia nasuwa skojarzenia zarówno biblijne jak i stoickie. Wiążąc je z oddziaływaniem na sumienie ludzkie, bardziej wskazuje na konotacje biblijne. Wiedzę wiąże ze świętymi naukami, które pochodzą od istot duchowych, a szczyt osiągają w nauce Chrystusa. W tej kwestii wydaje się istnieć analogia do gnostyckich wizji powrotu do bóstwa na drodze poznania tajemnej wiedzy, którą pozostawił jeden z eonów.

3.6. Koniec świata i powrót do pierwotnej jedności

Oczyszczenie i wiedza są znakiem stanu graniczącego z końcem świata. Orygenes podkreśla, że czas zakończenia postaci świata jest nieznany. Niemniej jednak

powolne zwracanie się istot rozumnych do doskonałej nauki (Chrystusa) i przyjmowanie oczyszczenia swych sumień doprowadzi je do stanu pierwotnego. Idee powyższe trochę korespondują z neoplatońską i gnostycką wizją powrotu do Pierwszej Monady. Powrót opiera się na tej samej zasadzie co upadek, czyli dzięki wolnej woli stworzeń (tym razem właściwie skierowanej). Przez podkreślenie roli wolności nauki Orygenes nie można wiązać ze stoickim finalizmem, gdzie granicą jest wielki pożar, który doprowadzi do przemiany wszystkiego i ponownego początku; także z neoplatońską gradacją, w której wznoszenie się ku Jedni opiera się na fundamencie mistyczno – etycznym; podobnie z gnozą, w której tajemna, duchowa wiedza jest jedyną się drogą powrotu.

3.7. Powstanie nowego świata

Powrót do stanu początkowego, z racji posiadania przez istoty inteligibilne wolnej woli, nie będzie kresem wędrówki. Nastąpi kolejny upadek, przybieranie ciał, powstanie świata. W ten sposób koniec świata jest początkiem następnego, a gdy ten osiągnie swój kres, stanie się ponownie początkiem dla kolejnego. Nie istnieje żadna rzeczywistość stworzona, która nie byłaby w relacji ciągłości do swego „arche”. W granicach dzieła stworzenia nie zawiera się tylko akt kreacji, ale całość życia i funkcjonowania wszystkich stworzeń i świata. W ten sposób Orygenes tworzy schemat cykliczny.

Zakończenie

Powstała na bazie wyszczególnionych punktów chrześcijańska modyfikacja teorii apokatastazy stanowi jeden z najbardziej interesujących aspektów wczesnochrześcijańskiej teologii. Wskazuje na proces przenikania się, wykorzystywania elementów filozoficznych pozwalających bardziej komunikatywnie i precyzyjnie wyrazić tajemnice objawienia, jak również będących powodem powstania błędnych teorii i rozwiązań. Studium apokatastazy u Orygenes służyć może lepszemu poznaniu specyfiki środowiska aleksandryjskiego, w którym narodziła się wielka szkoła teologii chrześcijańskiej.

Summary

Cyclical view of the world in *De principiis* Origen

Orygenes (185/186-253) belongs to the body of the most distinguished Christian writers. His splendid piece of work „On principles” (gr. *Peri archon*; łac. *De principiis*) is the first trial of the medithocal exposition of substance of faith. The unique atmosphere of Aleksandria, city of culture, science, philosophy, various creeds, as well as oriental inspirations and Hellenic culture had been the reasons that the initiated Christian theology became under strong influence of different biblical concept.

The topic of this article concentrates on the concept of the world, time and creation elaborated by Orygenes. As per Greek philosophy the cyclical vision of the world has its beginning and end but not definite. After each cycle there is rebirth and new being. Such concept could be found above all in the Stoicism also in Neoplatonism and in the Theosophical gnosis. This vision is strangely remote from the linear biblical one, whereby there is the beginning and definite end. The work of Orygenes is the evidence and sign of the both tendencies interaction. The analysis of his doctrine covers the subject of god, logos, the world's creatures, the end, and creation of cosmos. Basing on these stages he established the scheme of the concept of cyclical creation (Christian).

The presentation of science on the world and its substance done by Orygenes draw us nearer to the newly borne and unique Christian theology and enables us to recognize one the most interesting question of the theory of the Apocatastasy.

Bibliografia

(poszerzająca zagadnienie)

- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, przekł. A. Lisiecki [w:] POK 2, Poznań 1924, reprint: Kraków 1993.
- Filon z Aleksandrii, *Pisma*, t. I, tł. L. Joachimowicz, Warszawa 1986; t. II, tł. S. Kalinkowski, Kraków 1994.
- J. Grzywaczewski, *Obraz gnostyka według „Stromatów” Klemensa Al.*, „Vox Patrum” 6 (1986), z. 11, s. 543-554.
- W. Myszor, *Nag Hammadi: Gnosis und Mönchtum*, „Vox Patrum”, 10 (1990), z. 19, s. 695-702.
- R. Nakonieczny, *Teologia kreacji – między obrazem a podobieństwem (na podstawie ʾĪn Genesintʾ Dydyka Aleksandryjskiego)*, „Vox Patrum”, 25 (2005) t. 48, 105.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tł. S. Kalinkowski, Warszawa 1977.
- H. Pietras, *Uświęcające działanie Ducha Świętego według Orygenesesa*, „Vox Patrum”, 8 (1988), z. 15, s. 635-648.
- H. Pietras, *Apokatastaza według Ojców Kościoła*, „Collectanea Theologica” 62, (1992) fasc. III, s. 21-41.
- H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991.
- Z. Poniatowski, *Gnoza i gnostycyzm – bibliografia publikacji w Polsce*, „Studia Religioznawcze”, 22 (1990), s. 107-166.
- Plotyn, *Enneady*, tł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.
- Simonetti M., *I Principi di Origine*, UTET Torino 1968, *Introduzione*.
- Zgraja B., *Ojciec – Boski Sprawca ʿĕrettʾ (cnoty). Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*, „Vox Patrum”, 25 (2005) t. 48, s. 27.

Próba bilansu 20 lat nauczania religii w szkole

1. Wprowadzenie

Wciąż jeszcze trwa, wśród katechetów i katechetów oraz osób związanych z polską oświatą, dyskusja nad oceną dwudziestu lat nauczania religii w szkole. Powstały na ten temat liczne opracowania, artykuły naukowe, odbyło się wiele konferencji¹. Podsumowanie dwóch dekad religii w szkole sprzyja także wyciągnięciu wniosków i postulatów na przyszłość. W niniejszym opracowaniu dokona się, na podstawie dostępnych opracowań i badań własnych², próby oceny katechezy z perspektywy dwóch dekad oraz zaprezentuje się najważniejsze postulaty dotyczące przyszłości polskiej katechezy.

Nowy przewodniczący Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski bp Marek Mendyk w wywiadzie udzielonym *Katechecie* w 2010 r. powiedział, że powrót katechezy do szkoły odbiera jako „działanie opatrnościowe”³. Ważne jest podkreślenie słowa „powrót”, a nie „wprowadzenie”, gdyż nauczanie religii zawsze było obecne w polskim systemie oświaty, z wyjątkiem lat totalitaryzmu komunistycznego, kiedy to po 1945 roku stopniowo je eliminowano ze szkół publicznych. Działania represyjne i szykany wobec katechetów, walka z Kościo-

¹ T. Panuś, *10 razy „tak”, czyli próba bilansu 20 lat nauczania religii w polskiej szkole*, „Katecheta” 9 (2009), s. 43-49; J. Poniewierski, „Cienie” katechezy szkolnej, „Katecheta” 9 (2009), s. 38-43; A. Zellma, *Szkolna katecheza – między rzeczywistością a spełnionymi i niespełnionymi oczekiwaniami. Komunikat z badań*, „Katecheta” 7-8 (2010), s. 4-8; A. Filipiak, Z. Maciejewski, T. Skotarczak, *Nauczanie religii w szkole w oczach katechetów*, [w:] *20 lat minęło. Katecheza w polskiej szkole. Materiały z IX spotkania dyrektorów Wydziałów Katechetycznych*, Kraków 2010; Konferencja: *Religia w szkole po 20 latach* zorganizowana przez Civitas Christiana w dniu 09.12.2011 r. w Gorzowie Wlkp.

² Okazją ku temu stały się coroczne Jesienne Konferencje Dekanalne księży, katechetów świeckich i zakonnych. Zaproponowano katechetom wymianę uwag i osobistych spostrzeżeń na temat „blasków” i „cieni” nauczania religii w szkole, widzianych z perspektywy dwóch dekad oraz wskazanie postulatów na przyszłość. Wyrażone opinie i sugestie miały na celu zainspirować uczestników do sformułowania postulatów dotyczących rozwijania przekazu katechetycznego w szkole. Do 15 grudnia 2009 r. otrzymano formularze z 20 dekanatów, z tego do dalszej analizy zakwalifikowano dane z 16 dekanatów. Razem w dekanalnych debatach wzięło udział 214 katechetów świeckich i zakonnych oraz 155 katechetów duchownych. Przygotowano odpowiednie formularze (osobno dla katechetów duchownych i świeckich) w celu zanotowania anonimowych wypowiedzi uczestników spotkania. Po otrzymaniu protokołów z dekanatów przeprowadzono analizę przekazanych informacji. Uzyskany w ten sposób materiał jest zapisem osobistych odczuć i konkretnych spostrzeżeń odnoszących się do pracy dydaktycznej, wychowawczej i ewangelizacyjnej katechetów w szkole. Tym samym stanowi źródło szczerych przemyśleń dotyczących pełnionej w Kościele misji, z uwzględnieniem „blasków” i „cieni” posługu.

³ A. Bałoniak, *Na początku drogi. Wywiad z ks. bp. Markiem Mendiakiem*, „Katecheta” 6 (2010), s. 4.

łem i z religią, doprowadziły w 1961 r. do całkowitej likwidacji nauczania religii w szkołach państwowych. Ten stan trwał do 1990 r., kiedy to na nowo katecheci pojawili się w salach lekcyjnych i na korytarzach szkół. Kardynał Kazimierz Nycz wspominając ten czas powiedział: „W 1989 roku nikt się nie spodziewał, że odzyskamy wolność, że uda się uporządkować sprawę religii w szkole, religii, którą 30 lat wcześniej skreślono z listy przedmiotów szkolnych. W 1990 roku wchodziliśmy do szkoły z tzw. »marszu«. W czerwcu na konferencji Episkopatu Polski w Krakowie zdecydowano o jej powrocie do szkół, a 1 września katecheci już byli w szkołach. Pojawiło się wiele problemów. Brakowało katechetów”. Biskup Nycz dodaje: „Katechezę wprowadzono do szkół nie po to, aby dzieciom i rodzicom było wygodniej, lecz by być w korelacji z systemem szkolnym, z nauczaniem innych przedmiotów i programem wychowawczym szkoły”⁴. To stwierdzenie kardynała Nycza tłumaczy, na czym polegało owo „opatrnościowe działanie” dotyczące powrotu nauczania religii. Szkoła na nowo uzyskała możliwość integralnego kształcenia i wychowywania młodego pokolenia Polaków, na który składa się rozwój: fizyczny, intelektualny, emocjonalny, społeczny, religijny, moralny i duchowy. Na ten aspekt zwraca uwagę także rozporządzenie Ministerstwa Edukacji Narodowej, w *sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego i kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół oraz kształcenia w liceach profilowanych*. Znajduje się tam następujące stwierdzenie: „[...] Nauczyciele w swojej pracy wychowawczej, wspierając w tym zakresie obowiązki rodziców, powinni zmierzać do tego, aby uczniowie w szczególności: znajdowali w szkole środowisko wszechstronnego rozwoju osobowego (w wymiarze intelektualnym, psychicznym, społecznym, zdrowotnym, estetycznym, moralnym, duchowym)”⁵. Zgodnie z wytycznymi o całościowym rozwoju człowieka, nie można pominąć wielkiej roli, jaką w życiu ludzkim odgrywają wartości duchowe i religijne. Zagadnienia te mają ogromny wpływ na dokonywanie wyborów moralnych w konkretnych sytuacjach życiowych, zgodnie z własnym sumieniem oraz przyswojonymi sobie w procesie nauczania wartościami duchowymi i religijnymi. Dużą rolę w tym względzie odgrywają katecheci, gdyż to właśnie zajęcia z religii dotyczą nie tylko wartości duchowych i religijnych, ale dają również solidną podstawę konkretnych wyborów moralnych⁶.

Ks. prof. Tadeusz Panuś, bilansując 20 lat nauczania religii w polskiej szkole, podkreślił ten ważny czynnik. Według niego, katecheza szkolna jest faktycznie „opatrnościowym darem” dla polskiej szkoły, ponieważ ubogaca ją o dwa ważne wymiary wychowania: katecheza służy kształtowaniu człowieczeństwa zaś kateche-

⁴ A. Bałoniak, *O dziesięciu latach katechezy. Wywiad z księdzem arcybiskupem Kazimierzem Nyczem, „Katecheta”* 3 (2010), s. 3.

⁵ Zob. załącznik nr 2 do rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z 21 maja 2001 r. w *sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego i kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół oraz kształcenia w liceach profilowanych*, Dziennik Ustaw z 2001 r., nr 61, poz. 625. Por. Ministerstwo Edukacji Narodowej o programie wychowawczym szkoły, Biblioteczka Reformy, nr 37, s. 31.

⁶ Robert Wawrzeniecki, *Rola katechety w sporządzaniu planu wychowawczego szkoły*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAK/0112F_03.html (27.11.2011).

ci są fachowcami od całościowej wizji człowieka. Rozwijając te „dary” twierdzi, że nauczanie religii w szkole pomaga w kształtowaniu człowieczeństwa. Religia daje mocne fundamenty pod budowę silnego społeczeństwa. To religia, przez szkolną katechizację, wpływa na kształtowanie pamięci historycznej i kulturowej naszego narodu i Europy. Przez naukę religii Kościół towarzyszy uczniowi w jego życiu, rozwoju, rozwiązywaniu problemów, poszukiwaniu sensu życia, co sprawia, że integruje jego osobowość⁷. To zadanie spoczywa przede wszystkim na katechetach, których uważa się za fachowców „od człowieka”, nie tylko od wiedzy i kształcenia, ale także od wychowania i duchowości⁸.

Oprócz zaprezentowanych powyżej pozytywnych skutków powrotu religii do szkoły na podstawie debaty, jaka odbyła się w czasie jesiennych dekanalnych konferencji wśród katechetów duchownych i świeckich w diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, można dostrzec jeszcze inne „blaski” nauczania religii w szkole.

2. „Blaski” nauczania religii w szkole w wypowiedziach katechetów

Wszystkie wypowiedzi katechetów świeckich i zakonnych oraz duchownych na temat „blasków” ich pracy w szkole zostały ujęte w osiem kategorii, które poniżej zostaną omówione.

2.1. Szkoła miejscem ewangelizacji

Najwięcej wypowiedzi pozytywnych dotyczyło możliwości ewangelizowania na terenie szkoły. Katecheci zwracali uwagę na szansę, jaką daje szkoła w dotarciu z orędziem ewangelicznym do większej liczby dzieci i młodzieży. Jest to sposobność Kościoła do „szukania młodzieży tam, gdzie ona jest”. Świadczą o tym następujące wypowiedzi: *Szkoła daje szansę w dotarciu do młodych ludzi z ewangelią, gdyż dla niektórych jest to jedyna szansa poznania Chrystusa i nauczania Kościoła; Dzięki szkole można dotrzeć do wszystkich dzieci, które o Bogu czasami po raz pierwszy dowiadują się na katechezie, choć są ochrzczone; Można w szkole dotrzeć z Ewangelią oraz świadectwem o zmartwychwstaniu do uczniów zagubionych i poszukujących.* Katecheci podkreślili również, że dzięki ich pracy ewangelizacja ma szerszy zakres i obejmuje całe środowisko szkolne, w tym także nauczycieli.

Oprócz wzrostu liczby osób, do których dociera się z orędziem, zwrócono uwagę na możliwość ewangelizowania poprzez dawanie żywego świadectwa i dobrego przykładu życia, przykładu wypływającego z wiary katechetów. To mobilizuje, jak mówili, *do pracy nad sobą, nad własnym charakterem, do walki ze słabościami i motywuje do ewangelicznej doskonałości.* Ewangelizacja w szkole umożliwia uczniom, którzy rzadko praktykują, spotkanie z Bogiem.

Walor ewangelizacyjny katechezy szkolnej w swojej pracy dostrzegali także katecheci duchowni. Stwierdzili, że *wypływa on z nakazu misyjnego Chrystusa.* Wierność temu nakazowi obliuguje do ewangelizowania tych, którzy są daleko od Kościo-

⁷ T. Panuś, *10 razy „tak”*, czyli próba bilansu 20 lat nauczania religii w polskiej szkole, s. 48.

⁸ Tamże.

ła, a przychodzą na katechezę szkolną. Świadczą o tym następujące wypowiedzi: *Katecheza jest wiernością nakazowi misyjnemu Jezusa; Wraz z katechizacją można ewangelizować tych, którzy są z dala od Kościoła; Na katechezie jest możliwość dotarcia z Ewangelią do szerokiego grona ludzi – młodzieży i dzieci.*

2.2. Kościół obecny wśród ludzi

Wielu katechetów, szczególnie duchownych, podkreślało, że Kościół ze swoją prawdą zbawczą szuka ludzi tam, gdzie oni są, a więc szuka ludzi młodych w szkole. Jeden z katechetów ujął to w ten sposób: *Od kiedy religia jest w szkole, [...] nareszcie [...] [mówi się na niej] otwarcie o wierze, o Bogu jako ważnym aspekcie życia człowieka.* Dzięki temu, zdaniem katechetów duchownych, zostaje przezwyciężony dualizm między nauką a wiarą, a katecheza może kształtować człowieczeństwo ucznia w sposób całościowy, uwzględniając sferę ducha (integracja osobowości). Dzięki obecności osoby duchownej w szkole, tzw. „człowieka Kościoła”, uczniowie kształtują w sobie wrażliwość na sprawy religijne.

2.3. Dydaktyka religijna na wyższym poziomie

Dzięki powrotowi – w 1990 r. – nauczania religii do szkół, katecheza zyskała bogatą i profesjonalną ofertę środków i pomocy dydaktycznych. Dzięki temu podniósł się poziom nauczania. Katecheci w swoich wypowiedziach doceniali następujące aspekty prowadzenia zajęć w szkole: *możliwość wykorzystania nowoczesnych metod nauczania; większe możliwości dydaktyczne w dotarciu do uczniów; lepsze warunki nauki dzięki posiadaniu własnej pracowni; możliwość tworzenia nowych programów i pomocy katechetycznych; wykorzystanie wielu środków dydaktycznych i mass mediów oraz lepsze zaplecze lokalowe.* To wszystko wpływa zarówno na wzrost efektywności szkolnego nauczania religii, jak również na „zwiększenie świadomości religijnej wśród uczniów”.

Również osoby duchowne wzbogaciły przekaz katechetyczny o nowe możliwości metodyczne i dydaktyczne. Duchowni zwrócili uwagę na lepszy, w porównaniu z nauką w salkach, poziom techniki i na dobre warunki nauczania. Podkreślili rangę oceny z katechezy, która jest wliczana do średniej ocen, wyższy poziom podręczników, rolę bogatej oferty różnego typu konkursów religijnych.

2.4. Katecheta pełnoprawnym nauczycielem

Katecheci – dzięki pracy w szkole – stali się nauczycielami przedmiotu religia. Zdaniem świeckich uczestników debaty poszerzyły się ich możliwości rozwoju zawodowego. Mówili często o *większych szansach rozwoju nauczyciela religii* w porównaniu z tym, co oferowała katecheza parafialna przed 1990 r. *Z roku na rok zauważa się większą otwartość dyrektorów na pracę katechetów i ich sprawy.* Oczywiście, w dyskusji podkreślono ważny czynnik pracy – wynagrodzenie, jakie otrzymują od państwa. Niestety, pojawiły się też głosy przeciwnie. Stwierdzono, że w wielu przypadkach katecheci są nadal traktowani przez nauczycieli i dyrektorów

jak nauczyciele drugiej kategorii. Szerzej ta kwestia zostanie omówiona w dalszej części artykułu.

2.5. Katecheza szkolna wzmocnieniem funkcji wychowawczej szkoły

Na rolę wychowawczą procesu katechetycznego w szkole zwrócili uwagę tylko katecheci świeccy i zakonni. W wielu wypowiedziach podkreślali wpływ, jaki nauczanie religii wywiera na wychowanie młodego pokolenia. Świadczą o tym poniższe wypowiedzi uczestników: *Nauczanie religii w szkole pełni istotną funkcję wychowawczą; Nauczanie religii w szkole ma duży wpływ na wychowanie dzieci, którym w szkole poświęca się mało czasu.* Katecheci mówili, że na religii łatwiej „docierają” do ludzi młodych niż na innych przedmiotach. Dzięki temu bardziej ich poznają, mogą towarzyszyć w ich duchowym rozwoju. Praca wychowawcza katechetów mobilizuje uczniów do *pracy nad sobą, nad własnym charakterem, do walki ze słabościami oraz w dążeniu do ewangelicznej doskonałości.*

Wartości chrześcijańskie, na których opiera się wychowanie, dzięki obecności katechetów w szkole jeszcze bardziej wpisują się w program wychowawczy szkoły, co podkreślali uczestnicy dyskusji: *Obecnie mamy możliwość współpracy z wychowawcami i włączenia się w realizację programu wychowawczego szkoły; Możemy towarzyszyć nauczycielom w tworzeniu programów wychowawczych.*

Dzięki katechezie szkoła może skuteczniej realizować program rozwoju uczniów na wszystkich płaszczyznach: duchowej, fizycznej, psychicznej oraz intelektualnej.

2.6. Katecheta autorytetem dla młodych

Efektywne wychowanie człowieka, szczególnie młodego, opiera się na zaufaniu do dorosłych, którzy – dzięki zdobytemu doświadczeniu – mogą wskazywać wartości, na których powinno budować się własne życie. Katecheci świeccy i zakonni w swoich wypowiedziach dzielili się radosnym doświadczeniem bycia obdarowywanym przez uczniów w szkole dużą dozą zaufania. Mówili: *Katecheta staje się dla uczniów autorytetem w wielu dziedzinach, uczniowie mają duże zaufanie do katechety; Katecheta to nie tylko „katecheta”, ale świadek, wychowawca, nauczyciel; Katecheta to autorytet w wielu dziedzinach życia, a przede wszystkim życia moralnego; Nauczyciel – katecheta może oddziaływać pozytywnie również na nauczycieli kolegów; W szkole daje się odczuć zaufanie do katechetów, którym obdarzają ich uczniowie (choć nie wszyscy).*

2.7. Twórcza współpraca szkoły z parafią – proces wtajemniczenia

Współpraca szkoły i parafii stanowi ważny element wychowania religijnego. To, co oferuje swoim uczniom szkoła (szkolne nauczanie religii), musi być uzupełnione o element wprowadzający do życia wspólnotowego i sakramentalnego. Ma to miejsce tylko we wspólnocie parafialnej. Katecheci coraz częściej sami uświadamiają sobie konieczność prowadzenia („w przenośni” i „dosłownie”) swoich uczniów do kościoła. Wielu katechetów świeckich potwierdziło opinię, że ich współpraca z parafią układa się poprawnie, a nawet wzorcowo (inicjowanie w szkole wspólnych

modlitw, np. Anioł Pański, organizacja rekolekcji czy nabożeństw paraliturgicznych oraz angażowanie uczniów i nauczycieli w różnego typu spotkania w parafiach w ramach grup religijnych czy spotkań modlitewnych). Świadczą o tym następujące wypowiedzi: *Mamy lepszy kontakt z młodzieżą, którą zachęcamy do służby np. ministranta, lektora; Jest większa możliwość udziału katechizowanych w zajęciach pozalekcyjnych o charakterze religijnym; Na katechezie formujemy młodego człowieka i wdrażamy go do zaangażowania w życie Kościoła.*

2.8. Rozwój myśli teologicznej dotyczącej katechezy

Niektórzy z uczestników debaty – zarówno świeccy, jak i duchowni – wymienili jeszcze jeden ważny element nauczania religii w szkole. Jest nim rozwój katechetycznej refleksji teologicznej, który ma miejsce przez „wypracowanie nowych dokumentów dotyczących nauczania Kościoła katolickiego”. Dzięki temu wzrasta świadomość wagi trudu podejmowanego przez samych katechetów, jak również misji, jaką mają do spełnienia wobec współczesnego młodego pokolenia.

3. „Cienie” nauczania religii w szkole w wypowiedziach katechetów

Oprócz pozytywnych skutków nauczania religii w szkole po 20 latach widać także pewne niedociągnięcia i problemy. Wydaje się, że najistotniejszymi „bólczkami” polskiej katechezy są obecnie trzy problemy:

1. Tożsamość katechetów i kwestia katechezy
2. Zaniedbanie katechezy parafialnej – „uszkolnienie” katechezy
3. Traktowanie posługi katechetycznej jako zawodu niż powołania

Pierwszym problemem, na który polska katecheza musi znaleźć odpowiedź, to zdefiniowanie i określenie tożsamości katechezy i katechetów szkolnych. Kim są? Jakie mają do spełnienia zadania? Jakie są względem nich oczekiwania? Jakie funkcje powinna realizować szkolna katecheza? Powyższe pytania biorą się z podwójnego podporządkowania katechezy. Z jednej strony nauczanie religii i nauczyciele religii podlegają wytycznym określonym przez szkołę. To podporządkowanie oznacza – zgodnie z Dyrektoriem katechetycznym Kościoła katolickiego w Polsce – przede wszystkim włączenie katechety szkolnego w zakres odpowiedzialności za realizację planu wychowawczego i dydaktycznego szkoły. Katecheta podlega takim samym rygorom, jakie stosuje się wobec innych przedmiotów w zakresie nadzoru pedagogicznego (PDK 82). Z drugiej strony katecheta w szkole ma realizować cele i zadania – najlepiej wszystkie – jakie stawia się przed katechezą, a więc powinna wychowywać w wierze i prowadzić do komunii z Jezusem Chrystusem (CT 5). To, zdaniem Artura Filipiaka, prowadzi katechetów do pewnego „rozdwojenia jaźni”. Według niego, sama lekcja religii w tych warunkach nie jest już ani katechezą w pełnym tego słowa znaczeniu, ani w pełni przedmiotem szkolnym⁹. Dyskusja trwa też wśród samych katechetów. Słysz się głosy mówiące o tym, że tzw. „uszkolnie-

⁹ A. Filipiak, Z. Maciejewski, T. Skotarczak, *Nauczanie religii w szkole w oczach katechetów*, s. 7.

nie katechezy” zabija ją, a ci którzy działają na rzecz jej uszkolnienia, działają na szkodę Kościoła. Inni dyskutanci wyrażają pogląd, aby katecheza stała się jednym z wielu przedmiotów szkolnych. Świadczą o tym takie wypowiedzi katechetów: „bólącą naukę religii jest, że Kościół, wprowadzając katechezę w system szkolny, nie zaakceptował wszystkich elementów tego systemu. Jestem za wliczeniem oceny z religii do średniej ocen, za maturą z religii – ale także za tym, że jedynka z religii skutkuje brakiem promocji do następnej klasy. Jeśli chcemy katechezy w szkole, to uszkolnienia powinniśmy przyjąć w całej pełni¹⁰. To spychanie wszystkich zadań stojących przed katechezą na nauczanie religii związane jest z dwoma duszpasterskimi kryzysami: przede wszystkim z dysfunkcją religijną wielu katolickich rodzin, w których proces ewangelizacji dzieci nie istnieje oraz z brakiem w wielu parafiach katechezy skierowanej do dzieci i młodzieży. Stąd się biorą naciski na szkolnych katechetów, aby w ramach dwóch godzin katechezy w tygodniu „załatwili” i „naprawili” zaniedbania religijne rodziców i niektórych duszpasterzy. Spełnienie wszystkich oczekiwań związanych z katechezą ze strony dyrekcji, rodziców, proboszcza nie jest możliwe. Trzeba jasno podkreślić, że katecheza szkolna jest tylko częścią katechezy, specyficzną jej formą (PDK 82). Nauczanie religii w szkole i katecheza powinny się wzajemnie uzupełniać, a nie zastępować.

Drugim problemem polskiej katechezy jest zaniedbanie katechezy parafialnej. „Gdybyśmy chcieli oceniać ten okres, który jest za nami, to musimy powiedzieć, że na początku lat 90. zaniedbaliśmy katechezę parafialną” – mówił w prezentowanym już w wywiadzie Kardynał Kazimierz Nycz¹¹. Uczestnicy debaty określili ten problem mianem *odchodzenia od Kościoła*. Przejawia się on między innymi w: *braku dzieci i młodzieży na niedzielnej Mszy św. i nabożeństwach; słabym kontakcie duszpasterzy z dziećmi, gdy nie ma szkoły w parafii; oddzieleniu młodych od Kościoła i wspólnoty parafialnej; poziomie wiedzy, który, mimo iż często jest wyższy, nie idzie w parze z formacją duchową (brak życia sakramentalnego); w zbyt małym zaangażowaniu się uczniów oraz słabej katechezie parafialnej i działalności duszpasterskiej*. Katecheci duchowni dodawali, że *trudniej im organizować grupy parafialne, gdy katecheza jest w szkole, oraz że sztywny podział godzin wg planu szkolnego utrudnia czasem pracę duszpasterską, np. wyjazd na spowiedź św. do innych parafii*.

Ten stan określa się mianem „desakralizacji katechezy”. Katecheza przed 1990 r. prowadzona była w środowisku parafialnym, w którym uczniowie łatwiej doświadczali sacrum. Po powrocie katechezy do szkół nastąpiło wyraźne osłabienie więzi dzieci i młodzieży z parafią. Niektórzy twierdzą wręcz, że szkoła oddala od Kościoła lokalnego, od parafii¹². Jak wspomniano wyżej, katecheza szkolna nie jest w stanie wypełnić wszystkim zadań stawianych przed nią. Może kształcić religijnie, także wychowywać, ale proces wtajemniczenia, którego nie można rozumieć tylko jako przygotowanie do sakramentów, ale jako formację sakramentalną można skutecznie wypełniać tylko w przestrzeni sakralnej, czyli w kościele. Kościół lokalny-parafia

¹⁰ A. Bałoniak, *Katecheci o katechezie. Po 19 latach w szkole*, „Katecheta” 9 (2009), s. 56.

¹¹ A. Bałoniak, *O dziesięciu latach katechez*, s. 5.

¹² J. Poniewierski, „Cienie” katechezy szkolnej, „Katecheta” 9 (2009), s. 40.

jest naturalnym miejscem, w którym wiara człowieka ma możliwość pełnego rozwoju. Dlatego obecnie pilną potrzebą jest zwrócenie uwagi na katechezę przy parafiach skierowaną do dzieci i młodzieży, ale także do dorosłych, w tym przede wszystkim do rodziców.

Kolejny problem dotyczy uświadomienia katechetom rangi powołania jakie otrzymali od Boga. Potoczne stwierdzenie, że ktoś jest z powołania: lekarz, ksiądz, wskazuje na pewne predyspozycje, które dana osoba posiada, aby z poświęceniem, gorliwością i wielkim oddaniem realizować swój zawód. Są to naturalne uzdolnienia, cechy osobowościowe, które sprawiają, że w danej dziedzinie jest się dobrym fachowcem. Jednak mówiąc o powołaniu religijnym należy dodać jeszcze jeden istotny warunek: powołanie zawsze pochodzi od Boga i skierowane jest do budowania Kościoła. Powołanie katechetyczne także wpisuje się w takie ujęcie. W powołaniu zawsze inicjatorem jest Bóg. On wybiera człowieka do spełnienia misji w Kościele. Warto przy tej prawdzie się zatrzymać. Odnoszę wrażenie, że katecheci zgłaszający się do pracy w szkole nie do końca mają świadomość tego, co dokonało się w ich życiu, gdy zostali katechetami. Może Bóg przemówił do nich przez kogoś: przez proboszcza, który w swojej szkole akurat miał vacat i szukał nowego nauczyciela religii, może przez rodziców uczniów, „widzących” go w roli katechety, a może była to potrzeba chwili, bo akurat zostało się bez pracy. Może myślało się o byciu katechetą, skończyło teologię, odbyło praktyki pedagogiczne w szkołach, tylko brakowało odwagi, żeby to zajęcie rozpocząć. Bóg działa przez różne sytuacje w życiu człowieka. Nawet te najbardziej prozaiczne. Ale trzeba pamiętać, że są one zawsze Jego wezwaniem do przyjęcia powołania. I tutaj dochodzimy do ważnego wyznacznika powołania katechetycznego: „nie wybiera się faktu bycia katechetą, lecz odpowiada się na zaproszenie Boga”¹³, „nie ustanawiamy się katechetami, lecz jesteśmy do tego wezwani, powołani”¹⁴. A więc to nie człowiek chce zostać katechetą, lecz Chrystus. Dlatego papież Jan Paweł II pisze: „katechezy nie można uważać za zwykłą pracę zawodową, jej celem jest bowiem szerzenie w świecie orędzia Chrystusowego i z tej racji jest ona powołaniem i zarazem misją. Powołaniem, gdyż Chrystus powołuje tych, którzy pragną tę działalność podjąć”¹⁵. Wydaje się, że to stwierdzenie jest decydujące i rzutuje na całą posługę katechetyczną. Świadomość tego, że to Jezus, przez wezwanie Kościoła, wybiera danego katechetę i posyła go, z jednej strony może onieśmielać, że słabemu człowiekowi powierza się tak wielkie zadanie, z drugiej strony daje mu siłę, że w nim, glinianym naczyniu przechowuje się ogromną moc (por. 2 Kor 4, 7), która zmienia i kształtuje duchowo ludzi.

Inne „cienie” katechezy szkolnej, na podstawie wypowiedzi katechetów duchownych i świeckich, można zamknąć w następujących punktach:

¹³ Zob. S. Łabendowicz, *Formacja katechetów*, Sandomierz 1997, s. 53.

¹⁴ A. Binz, *Katecheta: misja, zawód czy powołanie?*, [w:] Z. Marek (red.) *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*, Kraków 1991, s. 98-99.

¹⁵ Jan Paweł II, *Formacja katechistów. Katecheza wygłoszona 06.03.1985*, nr 3, [w:] Jan Paweł II, *Bóg Ojciec. Katechezy*, Kraków-Ząbki 1999, s. 20.

3.1. Mało poważne traktowanie katechetów i lekcji religii

Mimo wielu pozytywnych zmian w opinii o pracy katechetów w szkołach, ciągle pojawiają się – szczególnie zdaniem katechetów świeckich – głosy, że są oni nauczycielami drugiej kategorii, a lekcja religii niepotrzebnie obciąża uczniów. Świadczą o tym następujące wypowiedzi uczestników konferencji: *W szkole mamy do czynienia z lekceważeniem katechezy i traktowania tego przedmiotu przez grono nauczycielskie jako „gorszy”, „głupszy” i niepotrzebny przedmiot, który zabiera godziny i czas „lepszemu” i „ważniejszemu”; Religię traktuje się [...] jako przedmiot dodatkowy, na drugim planie; Nauczyciel religii i sam przedmiot traktowany jest mało poważnie.* Taka opinia ma negatywny wpływ na stosunek uczniów do przedmiotu (uczniowie nie są zainteresowani przedmiotem religia), jak również na zachowanie na lekcjach: *Coraz częściej widoczny jest prymitywizm uczniów pojawiający się na katechezach (ich bezkarność zachowań i brak konsekwencji ze strony szkoły i innych instytucji sprawia, że posuwają się coraz dalej); Niski poziom kultury osobistej, moralnej, rodzinnej i religijnej sprawia, że katecheza, jako pogłębienie ewangelizacji uczniów, staje pod znakiem zapytania.* Przejawem dyskryminowania nauczycieli religii jest brak gabinetów, często zmniejszenie rangi katechety do zwykłego nauczyciela oraz nierównomierny podział środków finansowych przez dyrektora na pomoce dydaktyczne w stosunku do innych nauczycieli przedmiotowych.

3.2. Katecheza zwykłą lekcją

Religia – zdaniem katechetów świeckich i duchownych – straciła, niestety, swój wyjątkowy charakter. Uczestnicy stwierdzili, że: *Trudno jest tak prowadzić religię, by była to też katecheza, a nie tylko zwykła lekcja, ale można i trzeba to robić, to obowiązek nasz wobec Boga i ucznia; Katecheza staje się „zwykłą lekcją”, w której liczy się tylko przekazywanie wiedzy religijnej – ocena za wiedzę; Katecheza stała się kolejną lekcją, często uczniowie traktują katechezę jako jeden z przedmiotów do zaliczenia; Katecheza to kolejny przedmiot w szkole („zalicz”, „zdać”, „zapomnij”); Wielu uczniów stawia znak równości między religią a etyką i religioznawstwem, jakby to były jednakowe prawdy życiowe.*

Osoby duchowne dodawały, że *traktowanie katechezy jak normalnej lekcji, prowadzi do zanikania jej sacrum.*

3.3. Słaba współpraca z rodzicami uczniów

Rodzic, posyłając dziecko do szkoły, uważa, że specjaliści w niej pracujący załatwią za niego wszystkie sprawy związane z wychowaniem i kształceniem jego dziecka, w tym również zatroszczą się o jego życie religijne. Obecnie rodzice – w obawie przed błędami w tej dziedzinie – coraz częściej zwalniają się z podstawowego obowiązku samodzielnego wychowywania swoich dzieci. Świadczą o tym również wypowiedzi uczestników: *Bardzo wyraźnie dostrzega się brak kontaktu z rodzicami, którzy czują się zwolnieni z troski o wychowanie religijne dzieci; Brak jest współpracy rodziców z katechetą w kwestii religijnego wychowania dziecka. Jeżeli jakiś kontakt zaistnieje, nie jest on łatwy: Zbyt małe zaangażowanie rodziców*

w wychowanie w wierze rodzi postawę roszczeniową; rodzice nie zastanawiają się, w czym mogą pomóc, co mogą zrobić dla dobra dzieci. Zdaniem katechetów, o rzeczywistej współpracy można mówić w okresie przygotowań dzieci i młodzieży do sakramentów: *Duszpasterski kontakt z rodzicami jest nikły, ogranicza się tylko do przygotowania do Komunii św. lub bierzmowania.*

3.4. Duże problemy wychowawcze z uczniami na lekcjach religii

Katecheta w szkole bardziej staje się nauczycielem, mniej wychowawcą. Uczestnicy debaty mówili o „zeświecczeniu” pracy katechety, który bardziej uczy niż wychowuje w wierze. Sygnalizowali trudności, jakie mają z prowadzeniem zajęć oraz brakiem czasu, aby docierać do młodzieży sprawiającej trudności wychowawcze. Stwierdzili, że coraz częściej doświadczają *braku kultury, taktu i szacunku dzieci wobec Kościoła, księży, katechetów oraz wartości religijnych.* Ze swoimi problemami z trudnymi uczniami nie mają do kogo się zwrócić, ponieważ *spotykają się z niezrozumieniem ze strony uczniów, nauczycieli i rodziców.*

3.5. Zbyt mały wpływ katechezy na życie uczniów

Problemy wychowawcze, widoczne na lekcjach religii, nie przyczyniają się do wzrostu religijności. Wprost przeciwnie: hamują rozwój wartości religijnych, co negatywnie wpływa na rozwijanie postaw młodych ludzi. Zauważyli to katecheci duchowni: *czasami większa wiedza uczniów nie przekłada się na ich życie religijne.* Mówili również, że *praktyki religijne i życie moralne nie mają wpływu na życie wychowanka, a niektórzy uczniowie wprost deklarują się jako niechodzący do Kościoła, a nawet niewierzący.* Powszechną jest już opinia, potwierdzona także wypowiedziami uczestników debat, że *po bierzmowaniu młodzież wypisuje się z katechezy.*

3.6. Słaba jakość programów i podręczników do religii

Zarówno katecheci świeccy, jak i duchowni zgłaszali krytyczne uwagi co do jakości i poziomu wielu programów oraz podręczników do nauki religii. Reasumując, wszystkie uwagi można zamknąć w stwierdzeniu: „Nieadekwatność programów do praktyki katechetycznej”. Zdaniem uczestników, *są one niedostosowane do poziomu klas i za ambitne, źle opracowane, z tematyką katechez, która nie odnosi się do problemów egzystencjalnych dnia codziennego (teoretyczne), z konspektami, które są niedopracowane i nieadekwatne do prowadzenia katechezy w szkole poprzez zbyt trudne, przestarzałe i skostniałe ujmowanie zagadnień i tematów.*

3.7. Inne trudności

W tej kategorii zamieszczono opinie dotyczące formalno-prawnej oceny nauczania religii w szkole. Za największe „cienie” uznano: *spychanie katechezy na ostatnie lub pierwsze godziny lekcyjne, co jest uciążliwe w szkołach ponadgimnazjalnych, gdyż wielu uczniów dojeżdża albo ucieka z lekcji, lub ma stałe zwolnienia; Brak możliwości skreślenia z katechezy osób, które sprawiają duże problemy; Luki prawne dotyczące oceniania; Brak rozdziału na świadectwie szkolnym i w arkuszach*

na: religia – etyka. Dużo negatywnych głosów dotyczyło zasadności organizowania rekolekcji szkolnych (słabe prowadzenie przez rekolekcjonistów, brak współpracy proboszcza z dyrektorem, mała frekwencja).

4. Postulaty dotyczące podniesienia jakości nauczania religii w szkole

Na podstawie ankiet otrzymanych od katechetów świeckich i duchownych po debacie dekanalnej jak i dostępnych publikacji na temat bilansu 20 lat katechezy w szkole można wyakcentować następujące postulaty na przyszłość. Zawarto je w pięciu kategoriach:

4.1. Postulaty dydaktyczne

- Diagnostowanie potrzeb uczniów i wychodzenie im naprzeciw.
 - Wpływ na ocenę z katechezy – zachowanie ucznia na religii.
 - Dotacje na pomoce katechetyczne w szkołach, w których brakuje środków.
 - Zachęta do udziału w konkursach religijnych, np. z wiedzy o Biblii.
 - Zaangażowanie parafii w wyposażenie sal katechetycznych (w pomoce, prasę religijną itp.).
 - Zmniejszenie liczby dzieci w oddziałach klasowych.
 - Własna sala katechetyczna podstawą właściwie przeprowadzonej katechezy.
- Wspólne (szkolne i parafialne) doposażenie szkolnych sal katechetycznych.

4.2. Postulaty programowe a nauczanie religii

- Lepsze podręczniki i pomoce katechetyczne; programy nauczania religii powinny ulec zmianie.
- Możliwość wyboru przez katechetów podręczników i wdrażanie własnych programów.
- Opracowanie nowych konspektów dla uczących.
- Przygotowanie pomocy dydaktycznych na temat okresów liturgicznych, świąt, rocznic czy ważnych wydarzeń.

4.3. Postulaty dotyczące relacji parafii ze szkołą

- Częste spotkania katechetów w parafii.
- Większy udział katechetów świeckich w życiu Kościoła.

4.4. Postulaty dotyczące szkoleń dla katechetów

- Zwiększenie ilości spotkań metodycznych dla katechetów.
- Permanentne szkolenie katechetów (studia podyplomowe, szkolenia, kursy, konferencje).
- Doskonalenie warsztatu pracy katechetów.
- Wykorzystanie nowoczesnych metod.

4.5. Postulaty dotyczące katechezy parafialnej

- Wypracowanie parafialnej katechezy dla rodziców.
- Promowanie wspólnego spędzania czasu przez katechetów, nauczycieli, rodziców i ich dzieci: rajdy rowerowe, ogniska itp.
- Dowartościowanie pedagogizacji, nowej ewangelizacji i katechizacji rodziców.
- Zaangażowanie rodziców w katechizację dzieci – rozwój Kościoła domowego.

5. Zakończenie

Jan Paweł II przemawiając 6 czerwca 1991 r., do katechetów, nauczycieli i uczniów w katedrze wrocławskiej, powiedział: „Dzięki przemianom, jakie się dokonują ostatnio w naszej Ojczyźnie, katecheza wróciła do sal szkolnych [...]. Osobiście bardzo się z tego cieszę. Równocześnie pragnę tu powtórzyć zwrot, którego często używam, bo odbija on żywą prawdę o każdej łasce [...] jest wam to „dane” i równocześnie „zadane”¹⁶. Niewątpliwie katecheza szkolna przeszła długą drogę. Pamiętamy o zacierzewieniu, jakie w imię neutralności światopoglądowej państwa towarzyszyło wprowadzaniu religii do szkół. Pamiętamy problemy kadrowe, programowe, podręcznikowe z lat 90. ubiegłego wieku. Na szczęście zostały one już przezwyciężone. Dzisiaj nauczyciele religii są wykształceni, posiadają profesjonalne pomoce dydaktyczne, podręczniki i programy. Na pewno ten rozwój polskiej katechezy nie byłby możliwy bez ogromnego wysiłku wszystkich podmiotów odpowiedzialnych za katechezę na szczeblu ogólnopolskim, jak i lokalnym. Nie wolno jednak zapominać, że katecheza jest ciągle dla katechetów zadaniem. Jej skuteczność w wychowywaniu w wierze młodego pokolenia zależy od nich samych, od ich zaangażowania i solidności w pracy, od troski o własną formację. Zadaniem Kościoła jest wspieranie wszystkich katechetów, aby nigdy nie czuli się samotni w swojej posłudze, aby stale towarzyszyła im jego modlitwa i dobre słowo.

¹⁶ Jan Paweł II, *Nauczanie religii w szkołach jest pierwszorzędnym wkładem w budowanie Europy. Spotkanie z katechetami, nauczycielami i uczniami we Wrocławku w dniu 06 czerwca 1991*, [w:] *IV pielgrzymka do Ojczyzny*, Kraków 1991, s. 165.

Summary

Trying balance of 20 years of teaching religion in school

Among teachers of RE and catechists and people associated with the Polish education is an ongoing discussion on the assessment of twenty years of teaching religion in school. Formed on this subject numerous studies, research papers, there were many conferences. Summary of two decades of religion in school also encourages drawing conclusions and proposals for the future.

This paper is presented, based on available studies and own experience, attempt to assess the prospects of catechesis two decades and identifies the most important demands of the future Polish catechesis. Among the positive effects of religion back to school lists are: thanks to Christian catechetical school science reaches a large number of children and young people are full-fledged teachers, catechists, catechesis supports the educational function of the school. To negative conclusions include: catechesis has become one of many things; weak link students with the parish and sacramental life and problems with discipline in the classroom religion.

Ewolucja teologii pastoralnej

Wstęp

Podjęcie kwestii historycznego rozwoju teologii pastoralnej wymaga pewnego usprawiedliwienia, gdyż zagadnienie to zostało już dosyć obszernie przedstawione w polskiej literaturze przedmiotu. Wystarczy tu wspomnieć przede wszystkim opracowania Ryszarda Kamińskiego¹. Istnieją jednak powody, dla których warto powrócić do tego tematu. Po pierwsze, Kamiński doprowadza swoją refleksję nad historią teologii pastoralnej mniej więcej do końca lat siedemdziesiątych XX w. Tymczasem trzy dekady, jakie upłynęły od tamtego czasu, przyniosły pewne nowe i warte zauważenia koncepcje tej dyscypliny. Po drugie, na posoborowe ujęcia teologii pastoralnej można dziś spojrzeć w sposób bardziej syntetyczny, niż to zrobił Kamiński. W ten sposób da się lepiej uchwycić mocne i słabe strony tego etapu jej historii oraz dokonać pewnego podsumowania dorobku teologii pastoralnej drugiej połowy XX w.

Z powyższych względów warto więc na nowo podjąć kwestię historycznej ewolucji teologii pastoralnej. W niniejszym artykule zamierzam to uczynić w formie syntetycznej, proponując prostą klasyfikację zasadniczych kierunków, w jakich na przestrzeni dziejów podążała refleksja teologiczno-pastoralna. Choć prezentacja ta trzyma się zasadniczo kryterium chronologicznego, to jednak bardziej chodzi w niej o ukazanie podstawowych tendencji i modeli refleksji teologiczno-pastoralnej niż o ściśle chronologiczny przegląd poszczególnych jej koncepcji. Chodzi także o ukazanie specyficznego wkładu, jakie te poszczególne koncepcje teologii pastoralnej wniosły w aktualne samorozumienie tej dziedziny teologii. Tezą artykułu jest bowiem następujące stwierdzenie: niezależnie od ślepych dróg i pojawiających się błędów, czasem nawet dość znacznych, każdy etap rozwoju teologii pastoralnej przyczynił się do obecnego kształtu tej dyscypliny teologicznej.

¹ Por. zwłaszcza R. Kamiński, *Historyczny rozwój teologii pastoralnej*, [w:] tenże (red.), *Teologia pastoralna*, t. 1, *Teologia pastoralna fundamentalna*, Lublin 2000, s. 59-100. Autor ten porusza zagadnienia związane z historią teologii pastoralnej także w innych swoich publikacjach. Przedstawiając rozwój tej dyscypliny, w okresie przed II wojną światową, wzoruje się na schemacie wypracowanym przez F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 1, *Wstęp do teologii pastoralnej. Teologiczne zasady duszpasterstwa*, Lublin 1970, s. 3-23. Podobnie jest u innych polskich autorów podejmujących kwestię historycznego rozwoju teologii pastoralnej. Zob. A. Lewek, *Z dziejów teologii praktycznej*, „Ateneum Kapłańskie” 66 (1974) s. 79-91; A. Zuberbier, *Materiały do teorii teologii praktycznej*, Warszawa 1974, s. 40-59.

1. Początki teologii pastoralnej

Refleksja nad działalnością duszpasterską była obecna w Kościele od czasów apostołów². Jednak dopiero stosunkowo niedawno teologia pastoralna przyjęła postać samodzielnej dyscypliny teologicznej i otrzymała właściwą jej nazwę. Dokończyło się to przy okazji reformy studiów teologicznych podjętej w latach siedemdziesiątych XVIII w. w Austrii przez cesarzową Marię Teresę. To posunięcie stanowiło składnik szerszych reform politycznych i kościelnych, mających na celu podporządkowanie Kościoła państwu w duchu doktryny nazwanej później józefinizmem³. Wśród zgłoszonych propozycji nowego ukształtowania studium teologii władzom państwowym najbardziej przypadł do gustu projekt Stephana von Rautenstraucha (1734-1785), opata bendyktynskiego z Braunau (Brzewnów pod Pragą) i dyrektora wydziału teologicznego w Pradze⁴.

Projekt ten przewidywał podział studiów teologicznych na trzy podstawowe działy: nauki przygotowawcze (dyscypliny biblijne i historyczne), teorię teologii (dogmatyka, teologia moralna i prawo kanoniczne) oraz grupę dyscyplin, które uczą, jak zastosować we właściwy sposób teorię teologii w konkretnych sytuacjach. Ten ostatni dział obejmował teologię pastoralną (uczącą stosowania teorii teologicznej w duszpasterstwie) i polemikę (uczącą stosowania teorii teologicznej do odpierania zarzutów ze strony heretyków i niewierzących).

Teologia pastoralna znalazła się więc po raz pierwszy jako odrębna dyscyplina w programie studiów teologicznych. Stało się to ostatecznie w 1777 r. (nauczano jej już od 1774 r., ale wówczas nie stanowiła ona jeszcze osobnego przedmiotu, ale część kursu praktycznego, razem z polemiką i etyką praktyczną). Nauka ta miała ogarnąć swą refleksją całościowo rozumianą działalność duszpasterza, a nie tylko jakiś jej wycinek (np. praktykę spowiadania).

Od tamtej pory teologia pastoralna rozwija się jako samodzielna dziedzina teologii. W jej rozwoju można wyróżnić, w pewnym uproszczeniu, trzy etapy: pragmatyczny, eklezjologiczny i etap otwarcia się na nauki empiryczne. Ten prosty schemat zostanie niżej wykorzystany do zaprezentowania historycznej ewolucji tej dyscypliny teologicznej.

² Rozwój refleksji nad działalnością Kościoła na tle głównych modeli duszpasterskich obowiązujących w kolejnych epokach historycznych przedstawia A. Sapieha, *Działalność Kościoła i refleksja teologiczno-pastoralna do 1777 r.*, „Studia Paradyskie” 17-18 (2007-2008), s. 197-203.

³ Szerzej na temat józefinizmu zob. B. Kumor, *Józefinizm*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, kol. 176-179.

⁴ Na temat projektu S. von Rautenstraucha zob. S. Lanza, *Introduzione alla teologia pastorale*, t. 1, *Teologia dell'azione ecclesiale*, Brescia 1989, s. 38; M. Midali, *Teologia pratica*, t. 1, *Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, s. 26-27.

2. Pragmatyczna koncepcja teologii pastoralnej

Teologia pastoralna, w ujęciu pragmatycznym⁵, stanowi po prostu zbiór praktycznych wskazań dotyczących działalności Kościoła. Ponieważ w okresie, gdy ta koncepcja obowiązywała, działalność Kościoła rozumiano bardzo wąsko, wyłącznie jako działalność duchowieństwa, dlatego w praktyce ówczesna teologia pastoralna była zbiorem porad dla duszpasterzy.

Przykładem teologii pastoralnej, w ujęciu pragmatycznym, jest wspomniana wyżej propozycja von Rautenstraucha⁶. Definiował on tę dyscyplinę jako organiczne nauczanie na temat obowiązków posługi duszpasterskiej i sposobów ich realizacji. Wyróżniał w teologii pastoralnej trzy działy, odpowiadające trzem rodzajom obowiązków duszpasterskich: (1) obowiązkowi nauczania (jak przygotowywać i wygłaszać skuteczne kazania); (2) obowiązkowi administrowania sakramentowi (komu udzielać sakramentów, jak przygotować wiernych do godnego ich przyjęcia, jakie ceremonie i obrzędy stosować przy ich udzielaniu); (3) obowiązkowi budowania poprzez przykład własnego życia (osobista świętość i zapał apostołski kapłana, powaga i odpowiednia postawa, uporządkowane życie prywatne, posłuszeństwo i szacunek wobec zwierzchników, dobre przygotowanie kaznodziejskie, właściwe odnoszenie się do wiernych).

Umieszczając teologię pastoralną w swoim projekcie studiów teologicznych von Rautenstrauch pokazał, że rozumie tę dyscyplinę jako integralny składnik wiedzy teologicznej. Niestety, nie potrafił tego przekonania właściwie uzasadnić. Może zresztą w ogóle nie zauważał potrzeby takiego uzasadnienia?

Niezależnie jednak od braków koncepcji pragmatycznej ważny jest sam fakt, że dostrzeżono potrzebę, czy wręcz konieczność, istnienia takiej dyscypliny teologicznej, która zajmowałaby się działalnością Kościoła. Ważną zasługą von Rautenstraucha było więc już samo wprowadzenie refleksji pastoralnej do teologii. Bez wątpienia również należy docenić autentycznie praktyczny charakter teologii pastoralnej w wydaniu zwolenników koncepcji pragmatycznej. Chociaż można jej zarzucać poważne niedostatki w kwestii teoretycznego uzasadnienia teologii pastoralnej, to na pewno miała ona bezpośrednie odniesienie do praktyki duszpasterskiej. Oczywiście, ze wszystkimi ograniczeniami rozumienia praktyki duszpasterskiej właściwymi tamtej epoce, a więc przede wszystkim z jej wyłącznie klerykalną wizją. Trzeba pamiętać, że to właśnie charakter praktyczny stanowi jedną z koniecznych cech autentycznej teologii pastoralnej, podobnie jak każdej w ogóle refleksji nad działaniem. W przeciwieństwie do autorów reprezentujących nurt pragmatyczny, na późniejszych etapach rozwoju tej dyscypliny nie zawsze o tym pamiętano w sposób wystarczający.

⁵ Terminem tym posługuje się M. Midali, *Teologia pratica*, s. 29-30 oraz A. Wollbold, *Teologia pastorale*, Pregassona 2002, s. 20. W polskiej literaturze przedmiotu mówi się raczej o koncepcji antropocentrycznej (por. R. Kamiński, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, Kraków 2001, s. 21).

⁶ Por. S. Lanza, *Introduzione alla teologia pastorale*, s. 38-41; M. Midali, *Teologia pratica*, s. 26-29.

3. Nurt eklezjologiczny w teologii pastoralnej

Z czasem coraz wyraźniej zaczęto dostrzegać poważne braki pragmatycznej koncepcji teologii pastoralnej. Jednym z nich była praktyczna nieskuteczność tej refleksji wobec pojawiających się nowych okoliczności, w jakich przychodziło Kościołowi prowadzić działalność duszpasterską. Praktyczne wskazania dla duchownych, dostarczane przez teologię pastoralną w ujęciu pragmatycznym, były bowiem rozumiane jako owoc doświadczenia duszpasterskiego poprzednich pokoleń. Gdy jednak to doświadczenie okazywało się bezradne wobec nowych wyzwań, ówczesna teologia pastoralna nie oferowała narzędzi umożliwiających wypracowanie adekwatnej odpowiedzi. Dyscyplina teologiczna, która miała pomagać w prowadzeniu działalności duszpasterskiej, nie była w stanie takiej pomocy udzielić. Ponadto, wciąż otwarty pozostawał też problem uzasadnienia obecności teologii pastoralnej wśród dyscyplin teologicznych. W dotychczasowym ujęciu można było wskazać jedynie na powód czysto praktyczny: refleksja nad działalnością Kościoła jest potrzebna, bo skuteczność tego działania domaga się takiej refleksji. To jednak za mało, by uznać teologię pastoralną za autentyczną teologię.

Próba rozwiązania powyższych trudności było sformułowanie eklezjologicznej koncepcji teologii pastoralnej. Nazwa tego ujęcia bierze się stąd, że dla usunięcia trudności z uznaniem teologicznego statusu tej dyscypliny, została ona w praktyce sprowadzona do eklezjologii.

Prekursorem takiego właśnie spojrzenia na teologię pastoralną był Anton Graf (1811-1867)⁷. Uczony ten definiował teologię jako naukę samoświadomości Kościoła. Przedmiotem wszystkich nauk teologicznych był więc zawsze Kościół. Zgłębianiu jego wymiaru historycznego służyły nauki biblijne i historia Kościoła. Jego niezmienną istotą zajmowały się teologia dogmatyczna i moralna. Natomiast refleksja nad samobudowaniem się (niem. *Selbsterbauung*) Kościoła w przyszłości była zadaniem teologii praktycznej. W ten sposób Graf wykazał, że istnienie teologii praktycznej nie wynika jedynie z praktycznej konieczności, czyli z potrzeby właściwego wykonywania posługi duszpasterskiej. Oprócz tego istnieje również powód o charakterze teologicznym. W ten sposób udało się uzasadnić, że teologia pastoralna jest rzeczywiście nauką teologiczną, ale za cenę sprowadzenia jej, a nawet całej teologii, do eklezjologii.

Kontynuatorem myśli Grafa i najwybitniejszym przedstawicielem nurtu eklezjologicznego był Franz Xaver Arnold (1898-1969)⁸. Rozwiązania przez niego zapropono-

⁷ Por. A. Graf, *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie*, Tübingen 1841.

⁸ Teologiczno-pastoralne przemyślenia F. X. Arnolda zawarte są głównie w następujących jego pracach: *Dienst am Glauben. Das vordringlichste Anliegen heutiger Seelsorge*, Freiburg 1948; *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge. Das Prinzip der Gott-menschlichen*, Freiburg 1949; *Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft*, Düsseldorf 1955; *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte. Pastoraltheologische Durchblicke*, Freiburg 1956; *Wort des Heils als Wort in die Zeit. Gesammelte Reden und Aufsätze*, Trier 1961. Obszerne przedstawienie dorobku teologiczno-pastoralnego F. X. Arnolda polski czytelnik znajdzie w podręczniku F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, t. 1-2, Lublin 1970-1971.

nowane pozwoliły na znaczący postęp w dyskusji nad kształtem teologii pastoralnej.

Punktem wyjścia teologiczno-pastoralnych dociekań Arnolda było rozróżnienie procesu zbawczego (niem. *Heilsprozess*) i pośrednictwa zbawczego (niem. *Heilsmittlung*). Proces zbawczy to osobowe spotkanie Boga z człowiekiem, w którym dokonuje się zbawcza interwencja Boża. Pośrednictwo zbawcze natomiast to działanie Kościoła. Jego celem jest doprowadzenie do tego, by proces zbawczy zrealizował się w życiu konkretnego człowieka. Taka realizacja dokonuje się wówczas, gdy człowiek przyjmuje zbawczą interwencję Boga w wolnym akcie wiary. W konsekwencji działalność Kościoła należy rozumieć jako służbę wierze (niem. *Dienst am Glauben*).

Pośrednictwo zbawcze nigdy nie może się utożsamić z procesem zbawczym. Zawsze winno być ono podporządkowane jego realizacji i posiadać względem niego charakter służebny. Wzajemny związek tych dwóch czynników określa tzw. zasada Bosko-ludzka (niem. *das Prinzip des Gott-menschlichen*). Mówi ona o współobecności elementu Boskiego i ludzkiego. Pośrednictwa zbawczego Kościoła nie można więc odrzucać, gdyż spotkanie Boga z człowiekiem dokonuje się jedynie w Chrystusie, który żyje i działa w Kościele. Nie można jednak również koncentrować się wyłącznie na nim, gdyż zawsze pozostaje ono tylko narzędziem realizacji procesu zbawczego.

Wychodząc od tych fundamentalnych twierdzeń Arnold, podobnie jak Graf, definiuje teologię pastoralną jako teologiczną naukę o samobudowaniu się Kościoła w przyszłości. W tym samobudowaniu się Kościoła biorą udział wszyscy wierni, a nie tylko pasterze. Arnold zwraca również uwagę, że rozwiązania duszpasterskie, jakie wypracowuje teologia pastoralna, ze względu na ich konieczny związek z konkretnym czasem i sytuacją, nie mogą być uznawane za niezmiennie i zawsze obowiązujące. Oznacza to, że w kształtowaniu działania duszpasterskiego ważne jest nie tylko to, co wynika z istoty Kościoła, ale również i to, co mówi aktualna sytuacja.

Eklezjologiczne rozumienie teologii pastoralnej bez wątpienia pozwoliło uzasadnić obecność tej dyscypliny w gronie nauk teologicznych i przyczyniło się do jej rozwoju. W ramach tego ujęcia wykazano bowiem, że kryteria dotyczące kształtu działalności Kościoła należy czerpać z analizy jego istoty. W celu właściwego kształtowania tej działalności wypracowano tzw. metodę dedukcyjną (aplikacyjną). Polegała ona na wyprowadzaniu (dedukcji) praktycznych wskazań z twierdzeń dogmatycznych dotyczących istoty Kościoła. Analizując tę istotę konstruowano obraz idealny kościelnej wspólnoty, który następnie starano się realizować poprzez konkretne działania zmierzające do doprowadzenia stanu faktycznego jak najbliżej ideału.

Zwolennicy nurtu eklezjologicznego zaczęli również dostrzegać potrzebę uwzględnienia jeszcze jednego czynnika w kształtowaniu działalności Kościoła. Nie tylko sama istota Kościoła, ale również aktualna sytuacja ma coś do powiedzenia, jeśli chodzi o konkretny kształt kościelnej działalności w danym czasie i miejscu.

Mimo niewątpliwych osiągnięć należy jednak zauważyć pewne braki ujęcia eklezjologicznego. Teologia pastoralna stała się w nim *de facto* częścią eklezjologii.

Zyskała w ten sposób solidny i bez wątpienia konieczny teologiczny fundament, ale za bardzo związała się z dogmatyką. Uzyskanie teologicznej legitymizacji okupiła statusem dyscypliny podporządkowanej, a więc niesamodzielnej. Taka „zdogmatyzowana” teologia pastoralna zaczęła się oddalać od praktyki. Nierzadko, poza ogólnymi wskazaniami, nie potrafiła zaproponować konkretnych rozwiązań problemów duszpasterskich.

Właśnie chęć zaradzenia tym brakom, a więc przywrócenia teologii pastoralnej samodzielności i praktycznej skuteczności, stała się motorem dalszego jej rozwoju. Potrzeba uwzględniania aktualnej sytuacji w kształtowaniu działalności Kościoła, a także chęć wypracowania praktycznych narzędzi pozwalających przejść od ogólnych wskazań do konkretnych projektów duszpasterskich, popchnęła pastoralistów w kierunku nauk empirycznych.

4. Teologia pastoralna pod wpływem nauk empirycznych

Już pozostający w nurcie eklezjologicznym, słynny wielotomowy *Handbuch der Pastoraltheologie*⁹, opublikowany przez grupę niemieckojęzycznych pastoralistów, zwracał uwagę na potrzebę uwzględnienia dorobku nauk empirycznych w refleksji-teologiczno-pastoralnej. Tym niemniej, pomimo deklaracji, rzeczywisty wkład nauk społecznych pozostawał marginalny i nie łączył się organicznie z konstrukcją teologiczną¹⁰.

Ten zwrot ku naukom empirycznym, czyli przyznającym decydującą rolę doświadczeniu (chodzi tu zwłaszcza o socjologię, ale także o psychologię i pedagogikę, a nawet nauki polityczne czy inne pokrewne dziedziny), rozpoczął się w drugiej połowie lat sześćdziesiątych XX w. Był on spowodowany najpierw dynamicznym rozwojem socjologii, a co za tym idzie, wzrostem popularności badań oraz analiz socjologicznych. Sądzono, że nauki empiryczne przyczynią się do wypracowania nowych strategii i metod duszpasterskich, które pomogą w przezwycięzeniu coraz wyraźniejszego kryzysu tradycyjnego duszpasterstwa. Ponadto, starano się w ten sposób wyprowadzić teologię pastoralną z jej eklezjologicznej podległości.

Ta ewolucja, w rozumieniu teologii pastoralnej, oznaczała, że ponownie zaczęto dowartościowywać rolę praktyki. To praktyka miała wyznaczać obszar zainteresowań refleksji teologiczno-pastoralnej. Praktyka miała także weryfikować rzeczywistą przydatność dotychczasowych form duszpasterstwa i oceniać wartość nowych rozwiązań.

Jedną z pierwszych prób takiego właśnie rozumienia teologii pastoralnej stał się nurt tzw. duszpasterstwa całościowego lub zespołowego (fr. *pastorale d'ansamble*).

⁹ Chodzi o F. X. Arnold/K. Rahner/V. Schurr/L. Weber, *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. 1-5, Freiburg 1964-1969. Jako kolejny autor dołączył w trakcie wydawania dzieła F. Klostermann.

¹⁰ Por. S. Lanza, *Teologia pastorale*, [w:] G. Canobbio/P. Coda (red.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, t. 3, *Prospettive pratiche*, Roma 2003, s. 432.

Chodzi tu o pewien impuls odnowy pastoralnej, jaki pojawił się we Francji w okresie II wojny światowej¹¹.

Nurt ten postulował konieczność odwołania się do metod analizy socjologicznej dla uzyskania rzeczywistego obrazu sytuacji duszpasterskiej¹². Proponował również wypracowanie nowych form oddziaływania duszpasterskiego, będących odpowiedzią na dokonujące się przemiany społeczne. Zwolennicy duszpasterstwa całościowego zwracali uwagę na fakt, iż środowisko (fr. *milieu*), czyli sieć relacji, sytuacji i struktur społecznych, wywiera najbardziej znaczący wpływ na żyjące w nim osoby. Wpływ ten jest widoczny w mentalności, sposobie życia i dokonywanych wyborach. W zmieniających się warunkach tradycyjna parafia nie potrafi już dłużej być takim skutecznie oddziałującym środowiskiem. Drogą wyjścia jest więc wypracowanie przez parafię zdolności do wpływania na środowisko poprzez zmianę założeń, metod i struktur duszpasterskich. Skuteczną misję mogą podjąć jedynie rzeczywiste wspólnoty chrześcijańskie: miejsca braterstwa i solidarności. Koniecznym elementem przekształceń jest przemysłenie na nowo podziału terytorialnego parafii. Obszar parafii, której granice często wyznaczono całkowicie arbitralnie, winien pokrywać się z tzw. „strefą ludzką” – siecią relacji zachodzących pomiędzy mieszkańcami pewnego obszaru, wyznaczonego w taki sposób, by obejmował wszystkie znaczące wymiary ludzkiego życia.

Duszpasterstwo całościowe zwracało ponadto uwagę na konieczność duszpasterskiego zaangażowania wszystkich członków parafii. Również świeccy mają stać się aktywnymi podmiotami misji Kościoła. Duchowni natomiast nie powinni ograniczać swej działalności do troski o poszczególne osoby („dusze”), ale być promotorami i animatorami żywej i misyjnej wspólnoty. Duszpasterstwo całościowe było więc rozumiane jako, z jednej strony, oddziaływanie pastoralne przede wszystkim na środowisko, z drugiej zaś – jako koordynacja i połączenie działań w celu stawienia czoła nowym problemom.

Z kolei w środowisku protestanckim wyraźny zwrot w stronę nauk empirycznych zaproponował Seward Hiltner¹³. Pragnął on, podobnie jak wielu innych amerykańskich pastoralistów, nie tyle dać teologii pastoralnej solidniejszy fundament ekologiczny, ile chciał po prostu przygotować duszpasterzy do bardziej kompetentnego wykonywania ich zadań. Hiltner rozróżniał dyscypliny teologiczne skoncentrowane na logice (ang. *logic-centered branch of theology*), podejmujące refleksję nad tym co logiczne i konieczne, a więc: nad Pismem św., doktryną, historią Kościoła i moralnością, od dyscyplin skoncentrowanych na działaniu (ang. *operation-centered branch of theology*). Te ostatnie, wśród nich również teologia pastoralna, winny – zdaniem Hiltnera – posługiwać się właściwą sobie metodą empiryczno-krytyczną. Podobnie

¹¹ Za początek tej koncepcji duszpasterskiej uznaje się publikacje następujących prac: H. Godin /Y. Daniel, *La France, pays de mission*, Lyon 1943; F. Boulard, *Problèmes missionnaires de la France rurale*, t. 1-2, Paris 1945; G. Michonneau, *Paroisse, communauté missionnaire. Conclusion de cinq ans d'expérience en milieu populaire*, Paris 1945.

¹² Poniższa charakterystyka *pastorale d'ensemble* została opracowana na podstawie S. Lanza, *Teologia pastorale*, s. 422-424.

¹³ Por. S. Hiltner, *Preface to Pastoral Theology*, New York 1958.

jak dyscypliny logiczne korzystają z dorobku odpowiednich nauk świeckich (lingwistyka, archeologia, historia itp.), tak również nauki teologiczne skoncentrowane na działaniu powinny uwzględniać dorobek takich dziedzin wiedzy jak psychologia czy socjologia. Tego rodzaju relacja z naukami świeckimi nie zagraża, według Hiltnera, teologicznemu charakterowi refleksji teologiczno-pastoralnej, ale gwarantuje jej autentycznie praktyczny charakter.

Rozumienie teologii pastoralnej jako refleksji nad działaniem i wykorzystanie metody empiryczno-krytycznej znalazło swoje rozwinięcie u wielu innych pastorałistów, zarówno protestanckich jak i katolickich. Tytułem przykładu zostaną poniżej omówione dwa ujęcia reprezentujące każde z tych środowisk konfesyjnych.

Niemiecki teolog protestancki Gert Otto przedstawił koncepcję teologii pastoralnej rozumianej jako teoria krytyczna¹⁴. To określenie odwołuje się do pojęcia teorii krytycznej wypracowanego w tzw. szkole frankfurckiej¹⁵. Odnosiło się tam ono do analizy społecznej i zakładało kwestionowanie aktualnego *status quo* oraz wykazywanie jego niezgodności z najistotniejszymi ludzkimi potrzebami, przewyższanie ograniczeń myślenia potocznego i dotychczas uznawanej teorii, odrzucenie weryfikacji empirycznej jako niewłaściwej dla nauk społecznych (ich twierdzenia winna weryfikować praktyka), zakwestionowanie autorytetów i próba budowania wiedzy niejako od podstaw na drodze gruntownego przededefiniowania jej celów, struktury i metod weryfikacji jej twierdzeń. W odniesieniu do teologii pastoralnej miało to oznaczać, zdaniem Otto, że dyscyplina ta stanowi najpierw krytykę teologii rozumianej w sensie tradycyjnym, a więc niezdolnej do właściwego zainteresowania się działaniem. W dalszej kolejności, teologię pastoralną należało uznać za teorię krytyczną każdego działania zapośredniczonego religijnie w społeczeństwie. Jej zadaniem było więc krytyczne analizowanie wszelkich działań mających motywację religijną. Sfera zainteresowania teologii pastoralnej rozciągała się bardzo szeroko: na obszar religii (badanie jej oddziaływania na życie Kościoła i działanie w ogóle), na obszar Kościoła (określanie jego aktualnego kształtu, by mógł on rozwijać swą służbę na rzecz humanizowania świata) i na obszar społeczeństwa (badanie konkretnego oddziaływania religii i Kościoła na rzeczywistość społeczną i polityczną). Koncepcja Otto zakłada również określone rozumienie wzajemnej relacji teorii i działania jako rzeczywistości wzajemnie zależnych i odwołujących się do siebie. Pastoralista ten zrywa w końcu z tradycyjnym wewnętrznym ukształtowaniem teologii pastoralnej. Zamiast dotychczasowych, sztywno oddzielonych od siebie sektorów działalności kościelnej (z przyporządkowanymi im szczegółowymi dyscyplinami teologiczno-praktycznymi), proponuje on konfigurację, w której otwarta lista poszczególnych obszarów działania kościelnego przeplata się z równie otwartym zestawem rozmaitych perspektyw refleksji.

¹⁴ Por. G. Otto, *Grundlegung der Praktischen Theologie*, München 1986.

¹⁵ Chodzi o grupę uczonych skupionych wokół Instytutu Nauk Społecznych we Frankfurcie nad Menem. Szkoła ukształtowała się w okresie międzywojennym, a w latach sześćdziesiątych XX w. stała się wpływowym środowiskiem intelektualnym. Punktem wyjścia dla jej poglądów była myśl marksistowska. Do jej najwybitniejszych przedstawicieli należeli T. Adorno, M. Horkheimer i H. Marcuse (por. S. Kamiński, *Frankfurcka szkoła*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, kol. 677-681).

Z kolei katolicki teolog, Norbert Mette, także rozumie teologię pastoralną jako naukę o działaniu¹⁶. Cała teologia stanowi zresztą dla niego naukę praktyczną¹⁷, ponieważ snuje ona refleksję na temat wiary, a ta nie jest tylko doktryną, lecz musi przejawiać się w działaniu. W ramach tak rozumianej teologii, teologia pastoralna jawi się jako specyficzna teologiczna nauka o działaniu, przy czym jej specyficzny horyzont odniesienia stanowi tzw. teoria działania komunikacyjnego. Pod tym określeniem kryje się jedna z form wspomnianej już wyżej teorii krytycznej wypracowana przez Jürgena Habermasa¹⁸. Działanie komunikacyjne, to działanie oparte na wzajemnym zrozumieniu, wolne od chęci narzucenia drugiemu własnej woli, ukierunkowane na wzmocnienie autonomicznych podmiotów. Jego przeciwieństwem jest działanie instrumentalne, w którym liczy się wyłącznie osiągnięcie zamierzonego skutku, bez względu na przekonania działających osób. Zadanie teologii pastoralnej, jako teologicznej teorii działania komunikacyjnego, stanowi, zdaniem Mette, badanie nie tylko instytucjonalnych form chrześcijańskiego i kościelnego działania, ale także wszystkich – indywidualnych i wspólnotowych – działań ukierunkowanych na poszukiwanie międzyludzkiej solidarności, wzajemnego wsparcia i sensu życia, w tym również tych, które wypływają z „chrześcijaństwa anonimowego”. Teologia pastoralna powinna badać, na ile te działania prowadzą do rzeczywistej emancypacji człowieka, do eliminacji sytuacji powodujących cierpienie fizyczne lub społeczne, do skutecznej antycypacji warunków prawdziwego życia.

Teologia pastoralna ujmowana jako teologiczna teoria działania komunikacyjnego pozwala, jak uważa Mette, na właściwe ustawienie relacji teorii i działania, co umożliwia przezwycięzenie jednokierunkowego schematu aplikacyjnego. Wśród cech, jakimi powinna się odznaczać nauka o działaniu, niemiecki pastoralista wymienia: podejście indukcyjne (czyli takie, w którym punktem wyjścia jest działanie), dowartościowanie metod empirycznych, interdyscyplinarność oraz zdolność do wywierania rzeczywistego wpływu na praktykę.

Opisany wyżej zwrot, w kierunku nauk empirycznych, pozwolił teologii pastoralnej ponownie nawiązać więź z praktyką. Zasługuje na uznanie leżąca u podstaw tego zwrotu troska o to, by teologia pastoralna stała się dyscypliną wywierającą rzeczywisty wpływ na działalność Kościoła, nie poprzestającą na ogólnych wskazaniach, ale proponującą konkretne praktyczne rozwiązania dzięki wykorzystaniu metod empirycznych oraz dorobku nauk świeckich. Tego rodzaju współpraca nie jest dla teologii czymś niewłaściwym. Stanowi ona konsekwencję sformułowanej przez Arnolda zasady Wcielenia. Zgodnie z nią wiara chrześcijańska zawsze jest wcielona, włączona w określoną kulturę. Chociaż więc wiara nie utożsamia się z żadną kulturą,

¹⁶ Por. N. Mette, *Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der Praktischen Theologie*, Düsseldorf 1978; tenże, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft. Begriff und Problematik*, „Diakonia” 10 (1979), s. 190-203.

¹⁷ N. Mette podejmuje w tej kwestii twierdzenia zawarte w pracy: H. Peukert, *Wissenschaftstheorie. Handlungstheorie. Fundamentale Theologie. Analyse zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976.

¹⁸ Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1-2, Warszawa 1999-2002.

nie może również kultury pomijać, a to domaga się współdziałania teologii i nauk humanistycznych¹⁹.

Z tego powodu wprowadzenie do teologii pastoralnej najpierw metody „widzieć – oceniać – działać”, a następnie metody empiryczno-krytycznej, było ważnym osiągnięciem. Niestety, ceną za wyzwolenie jej w ten sposób z eklezjologicznej podległości stało się uzależnienie od nauk empirycznych. W wielu wypadkach teologia pastoralna zaczęła zatracać swój teologiczny charakter. Zapomniano o tym, że nauki społeczne również mają swoje założenia wstępne i nie są bynajmniej neutralne. Oferowanego przez nie obrazu rzeczywistości nie wolno utożsamiać z rzeczywistością jako taką. W konsekwencji, nie rezygnując z niewątpliwych korzyści, jakie przyniósł zwrot empiryczny w teologii pastoralnej, trzeba troszczyć się o to, by refleksja teologiczno-pastoralna zachowała swą teologiczną i jednoznacznie chrześcijańską oraz kościelną tożsamość.

5. Nowe impulsy we współczesnej refleksji teologiczno-pastoralnej

Cały czas pojawiają się nowe propozycje ukształtowania teologii pastoralnej. Wśród najbardziej interesujących należy wymienić koncepcję teologii empirycznej autorstwa Johannes A. Van der Vena²⁰. Ten holenderski pastoralista kontynuuje – jak wskazuje zaproponowana przez niego nazwa – podejście empiryczne. Uważa on, iż teologowie pastorałiści powinni stosować metody empiryczne w swoich badaniach, podobnie jak egzegeci wykorzystują metody analizy literackiej, historycy – metody historyczne, a teologowie systematycy – metody systematyczne. Metoda ma odpowiadać przedmiotowi danej dyscypliny, a w przypadku teologii pastoralnej jest nim działanie religijne w ramach instytucji religijnych oraz w środowisku społecznym i kulturowym. Owo zastosowanie metod empirycznych ma się dokonywać zgodnie z modelem intradyscyplinarnym. Zakłada on zintegrowanie metod właściwych danej dyscyplinie z aparatem badawczym innej dziedziny. Ma to się dokonać w sposób, który pozwoli zachować specyfikę każdej z nich. W przypadku teologii pastoralnej model intradyscyplinarny oznacza zastosowanie metod empirycznych przy zachowaniu perspektywy wiary.

Jako że teologia pastoralna, zdaniem Van der Vena, odkrywa swój specyficzny punkt widzenia (przedmiot formalny) w dialektycznej relacji między tym, czym działanie religijne faktycznie jest, a tym – czym być powinno, dlatego w swej metodologii potrzebuje ona uwzględnienia zarówno elementu empirycznego, jak i teoretycznego. Ma to zapobiec, z jednej strony, zdominowaniu praktyki przez teorię (jak w metodzie aplikacyjnej), z drugiej natomiast – podporządkowaniu lub zmarginalizowaniu teorii przez praktykę (jak w przypadku niektórych nurtów empirycznych). Pastoralista z Holandii proponuje więc jako metodę teologiczno-pastoralną tzw. cykl teologiczno-empiryczny biorący pod uwagę powyższe założenia. Cykl obejmuje

¹⁹ Por. S. Lanza, *Introduzione alla teologia pastorale*, s. 234.

²⁰ Por. J. A. Van der Ven, *Entwurf einer Empirischen Theologie*, Kampen 1990; tenże, *Kontextuelle Ekklesiologie*, Düsseldorf 1995.

następujące etapy: wyodrębnienie problemu i wskazanie celu, indukcję (percepcja, refleksja, sformułowanie zagadnienia, projekt badania teologiczno-empirycznego), dedukcję (konceptualizacja, opracowanie modelu, operacjonalizacja) i weryfikację (zebranie, uporządkowanie oraz analiza teologiczno-empiryczna danych).

Z kolei niemiecki pastoralista Albrecht Grözinger, odchodząc od dominującej koncepcji teologii pastoralnej jako nauki o działaniu, umieszcza tę dyscyplinę w dziedzinie poszukiwań estetycznych²¹. Jego zdaniem, tego rodzaju odniesienie okazuje się właściwe dla każdego ludzkiego działania, w tym także dla działania wynikającego z wiary. W działaniu religijnym bowiem można odnaleźć element, który od czasów Arystotelesa refleksja estetyczna określała pojęciem *katharsis*, czyli uspokojenie, wyzwolenie lub oczyszczenie, związane z poszerzeniem ludzkich horyzontów, transcendowaniem historii i skierowaniem ku dobru. Wzorem dla chrześcijańskiego działania powinna być historia zbawienia. Należy je kształtować w sposób podobny do procesu tworzenia dzieła sztuki. Istnieją pewne zasady kierujące tym procesem, ale jest też coś więcej, pewna twórcza wolność. Nie można zrezygnować z zasad na rzecz samej tylko wolności, nie można jednak również tylko na zasadach poprzestać. Teologia pastoralna rozwija się więc jako proces dynamiczny i nigdy nie zakończony. Poznawanie i działanie przenikają się nawzajem w analizowaniu przeszłego i aktualnego działania kościelnego oraz w odpowiedzialnym kształtowaniu działania obecnego i przyszłego. Dla zrealizowania tych zadań teologia pastoralna winna wypracować, w świetle metodyki estetyki teologicznej, sposób postępowania, który zakłada szerokie współdziałanie wszystkich dyscyplin teologicznych, a także innych nauk zajmujących się refleksją nad zagadnieniami estetyki. Zwrócenie przez Grözingera uwagi na wymiar estetyczny ludzkiego i kościelnego działania stanowi interesującą alternatywę wobec tych koncepcji teologii pastoralnej, które w sposób bezkrytyczny przyjmują wzorce racjonalności dominujące w obecnej epoce²².

Do ciekawych rozwiązań ukształtowania teologii pastoralnej należy również propozycja Sergio Lanzy²³. Chociaż posługuje się on kategorią nauki o działaniu, jednak uważa, że określenie to może uzyskać swą legitymizację na gruncie wyłącznie teologicznym. Traktując myślenie teologiczno-pastoralne jako rozeznawanie, włoski uczony wypracowuje oryginalną metodę duszpasterskiego rozeznania jako narzędzie dla teologa pastoralisty i dla duszpasterza. Metoda ta obejmuje trzy etapy: analizę i ocenę sytuacji, decyzję duszpasterską i projekt, realizację i weryfikację. Na każdym z tych etapów refleksja teologiczno-pastoralna, zdaniem Lanzy, powinna się charakteryzować potrójnym odniesieniem: do aktualnej sytuacji (wymiar kairologiczny), do kryteriów wypracowywanych w dialogu między treścią wiary a wskazaniami nauk humanistycznych (wymiar kryteriologiczny) oraz do konkretnych

²¹ Por. A. Grözinger, *Praktische Theologie und Ästhetik*, München 1987.

²² Por. M. Midali, *Teologia pratica*, t. 1, *Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, Roma 2000, s. 254-255.

²³ Por. S. Lanza, *Teologia pastorale*, s. 393-475; tenże, *Convertire Giona. Pastorale come progetto*, Roma 2005. W języku polskim syntetyczne ujęcie rozumienia teologii pastoralnej przez tego włoskiego autora daje: A. Sapieha, *Teologia pastoralna w ujęciu Sergio Lanzy*, „Teologia Praktyczna” 10 (2009), s. 45-64.

uwarunkowań praktycznych (wymiar operatywny). Lanza proponuje również odnowione podejście do wyznaczenia poszczególnych obszarów działalności Kościoła. Odrzuca możliwość ich trwałego określenia, utrzymuje natomiast, iż taki podział trzeba wciąż, na nowo, wypracowywać w nieustannie ponawianym akcie duszpasterskiego rozeznania, w dialogu między wymaganiami wiary a postulatami aktualnej sytuacji.

W końcu, niejako w uzupełnieniu koncepcji teologiczno-pastoralnej Lanzy, warto zwrócić uwagę na impulsy płynące ze środowiska skupionego wokół Tomáša Špidlíka²⁴. Chociaż trudno tu mówić o kompletnym projekcie teologii pastoralnej – przynajmniej w takim sensie jak u wyżej przedstawionych autorów – to impulsy te podkreślają konieczność zwrócenia uwagi na „duchowe znaczenie planowania duszpasterskiego”²⁵.

Wydaje się, że te dwie ostatnie koncepcje pozwalają przywrócić refleksji teologiczno-pastoralnej właściwy jej wymiar, autentycznie teologiczny, unikając pułapek nurtu eklezjologicznego oraz zachowując otwartość na osiągnięcia nauk empirycznych, ale bez wiodącej na manowce czołobitnej nimi fascynacji.

Zakończenie

Jak pokazuje dokonany powyżej przegląd ważniejszych koncepcji teologii pastoralnej, dyscyplina ta przeszła sporą ewolucję na przestrzeni swego historycznego rozwoju. Pierwotnie stanowiła ona jedynie zbiór praktycznych wskazań, dla duszpasterzy, mający na celu podniesienie skuteczności posługi pasterskiej. Pomimo teoretycznej słabości tego czysto pragmatycznego ujęcia, zwróciło ono uwagę na potrzebę praktycznego odniesienia refleksji teologicznej oraz konieczność troski o należyte kształtowanie działalności Kościoła wobec zmieniających się uwarunkowań, w których ta działalność się dokonuje. To praktyczne odniesienie refleksji teologiczno-pastoralnej do dzisiaj stanowi jeden z niezbędnych jej wymiarów.

Następnie, poszukując własnej teologicznej legitymizacji oraz właściwych kryteriów działalności kościelnej, teologia pastoralna zwróciła się ku eklezjologii. Choć i tutaj można wskazywać braki takiego ujęcia, to do dzisiaj odniesienie do treści wiary stanowi konieczny wymiar refleksji teologiczno-pastoralnej. Bez niego nie sposób mówić przecież o teologii.

W końcu, zwracając się ku naukom empirycznym, teologia pastoralna zdołała wypracować i teoretycznie uzasadnić praktyczne narzędzia analizy, oceny i modyfikacji działalności Kościoła. U niektórych autorów stało się to kosztem utraty jej teologicznej specyfiki, ale pomimo tych błędów, współpraca z naukami pozateologicznymi, w celu poprawnej analizy aktualnej sytuacji i Kościoła i dla wypracowania skutecznych form działania, nie jest dzisiaj kwestionowana przez pastoralistów. Wydaje się, że najnowsze propozycje ukształtowania teologii pastoralnej, uwzględniając dorobek przeszłości, unikają błędów i jednostronności.

²⁴ Por. T. Špidlík/M. Rupnik, *Teologia pastorale. A partire dalla bellezza*, Roma 2005.

²⁵ Tamże, 19.

Droga rozwoju teologii pastoralnej nie była prosta. Czasem zdarzało się tej dyscyplinie gubić swoje odniesienie do praktyki, innym razem zatracać się gdzieś jej autentycznie teologiczny charakter. Mimo to, wszystkie te doświadczenia pomogły w dojrzałym ukształtowaniu tej nauki rozumianej jako teologiczna refleksja nad działalnością Kościoła z właściwym jej potrójnym odniesieniem: do aktualnej sytuacji, do właściwych kryteriów działalności kościelnej i do konkretnych uwarunkowań praktycznych tej działalności.

Summary

Evolution of Pastoral Theology

The road development of pastoral theology was not easy. Sometimes it happened that discipline to lose its reference to the practice, other times it somewhere lost its genuinely theological nature. Still, all these experiences have helped shape the mature science understood as a theological reflection on the activity of the Church in its proper reference threefold: the current situation, the relevant criteria for church activities and the particular circumstances of this practical activity.

Św. Augustyn – platonik, czy kontestator tradycji starożytnych Aten?

Wprowadzenie

Dokonana przez św. Augustyna synteza rozwiązań właściwych starogreckiej filozofii i biblijnej wizji świata oraz człowieka na długie wieki przesądziła o kształcie chrześcijańskiej refleksji wiary. W tym kontekście trzeba pamiętać o braku wyraźnego rozróżnienia w owym czasie na filozofię i teologię, które jest właściwe naszemu sposobowi podchodzenia do zagadnień, w równym stopniu wówczas interesujących teologów i filozofów. Ani jednym, ani drugim bowiem w starożytności i scholastyce kwestie metodologiczne w takim stopniu, jak to jest właściwe naszemu porządkowaniu wiedzy, nie wyznaczały sposobu rozwiązywania problemów związanych z bytem ludzkim i jego odniesieniem do Boga.

Rozstrzygnięcia dokonane przez biskupa Hippony odbiegają od tych właściwych choćby św. Tomaszowi z Akwinu, również odwołującemu się do myśli starogreckiej, ale innego jej nurtu, z czym związane było zwrócenie przez tego ostatniego większej uwagi na problem zmysłowego ujęcia otaczającej człowieka rzeczywistości i tym samym nieco różniącego się od Augustyńskiego rozumienia prawdy. Przy czym to właśnie Akwinacie przypisuje się wyraźne rozdzielenie filozofii od teologii, co zapoczątkowało coraz bardziej pogłębiające się rozchodzenie jednej od drugiej. Owo rozróżnienie – które tutaj jedynie krótko zarysowujemy – między sposobem rozumienia bytu, jego opisem i definiowaniem przez św. Augustyna i św. Tomasza, stało się podstawą określania pierwszego jako związanego z tradycją platońską, zaś tego drugiego odnosi się do myśli Arystotelesa. Przy czym tego rodzaju określenie przesądza niejednokrotnie o wyraźnym zaszeregowaniu danego autora do określonej tradycji, która w dużej mierze – często dość schematycznie – okazuje się decydującą w ocenie jego poglądów. Niewątpliwie z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia w przypadku interesującego nas w tym opracowaniu św. Augustyna, zgodnie z powyższym, uznawanego za bardzo zależnego od koncepcji założyciela Ateńskiej Akademii. Może jednak warto – pochylając się jeszcze raz nad tekstami sławnego Afrykańczyka i ich opracowaniami – nieco zweryfikować to przekonanie i zapytać, na ile myśliciel z Tagasty był platonikiem? Poza tym, jak bardzo poglądy Platona, rozwijane także przez jego uczniów, nurt zwany neoplatońskim (Plotyn, Porfiriusz), wpływały na jego refleksję? I wreszcie, w jakiej mierze jego coraz bardziej wnikliwa lektura Biblii i próba zrozumienia doktryny chrześcijańskiej decydowały o recepcji rozwiązań właściwych myśli pogańskiej greckich filozofów na grunt chrześcijańskiej refleksji wiary?

Już sam życiorys św. Augustyna, czas w którym żył i tworzył, pozwala uznać go za człowieka swoistego przełomu – końca jednej epoki; dumnej ze swoich osiągnięć,

przez całe wieki wyznaczającej bieg dziejów i jego kierunek, niemniej w czasach tego wielkiego Ojca Kościoła bezpowrotnie odchodzącej. Augustyna można zatem traktować jak postać „graniczną” między schyłkiem tak bardzo bliskiego mu świata starożytnego, a nadchodzącym i w nim samym już jakoś obecnym, średniowieczem.

1. Umiłowanie mądrości najpewniejszą drogą do „prawdziwej filozofii”

W jakim sensie zatem św. Augustyna uważać można za kontynuatora, a przynajmniej spadkobiercę wielkiej tradycji Aten? Nietrudno dostrzec w nim miłośnika i znawcę kultury antycznej, z bardzo dobrze przygotowanym warsztatem, na który składa się niezwykle bogactwo form literackich, po mistrzowsku opanowana i stosowana sztuka retoryki. Człowieka podejmującego najbardziej newralgiczne problemy swojej epoki i bazującego na solidnie przygotowanej podstawie filozoficznej. Stąd przedstawiając swoją wizję rzeczywistości, odwoływał się dość często do starogreckich mędrców, szczególnym uznaniem darząc koncepcję platońską i neoplatońską¹, co okazało się bardzo pomocnym w jego dalszym rozwoju. Nie oznacza to tym samym, że w swoich poszukiwaniach myśliciel z Tagasty pozostał od nich całkowicie zależny. Jak się okazuje, dość wyraźnie korygował ich poglądy, polemizując z wieloma, zawartymi w nich rozwiązaniami i propozycjami. Niemniej, na pewnym etapie życia tego Afrykańczyka myśl starogrecka miała trudne do przecenienia znaczenie. Wiąże się to z uwikłaniem Doktora łaski w sektę manichejską, której doktryna nie tylko nie pozwalała mu rozwiązać bardzo nurtującego go problemu dobra i zła, ale również nie zapewniała „narzędzi” (pojęć i rozstrzygnięć) koniecznych do opisu bytu; wymiaru materialnego i duchowego. Dlatego też Augustyn posługiwał się w tym czasie określeniami i terminami na wskroś uzależnionymi od wyobrażeń przestrzennych, materialnych. Dopiero zapoznanie się z tradycją neoplatońską, a przez nią z poglądami nie tylko Platona, ale także jego mistrza Sokratesa, poza tym koncepcją Pitagorasa, pozwoliło biskupowi Hippony wypracować w swoim warsztacie terminologię odnośną do niematerialnej strony poznawanej i opisywanej przez niego rzeczywistości. Trudno się więc dziwić, że po zapoznaniu się z poglądami innych greckich mędrców², temu właśnie nurtowi przynajmniej niekwestionowane w jego przekonaniu pierwszeństwo. Przy czym nie omieszczał on podkreślić znaczenia i wartości myśli starogreckiej jako takiej, głównie ze względu na jej pierwszorzędny przedmiot, jakim jest umiłowanie mądrości. Dlatego też filozofia może stanowić pewną drogę w poszukiwaniu mądrości prawdziwej, której ostatecznym kryterium pozostaje dla Augustyna sam Bóg (Mdr 7, 24-26); Mądrość jedyna, pozwalająca orzekać także o prawdziwej filozofii, czyli w sposób najbardziej pewny prowadzącej do poznania Boga i przez to do zrozumienia przez człowieka otaczającego go świata, tudzież siebie samego³.

¹ M. Krapiec, Z. Zdybicka, *Augustyn – myśl filozoficzna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), Lublin 1985, s. 1095; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1990, s. 544-569.

² Św. Augustyn, *Państwo Boże*, VIII, 2.

³ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, VIII, 1.

W tym kontekście opisuje niezwykle – jego zdaniem – dzieło Sokratesa, który w dziejach myśli ludzkiej dokonał wielkiego przełomu, polegającego na wyznaczeniu filozofii zadania bardziej praktycznego, zmierzającego do poprawy obyczajów. W tym celu – jak ujmuje to biskup Hippony – Sokrates postulował przede wszystkim konieczność oczyszczenia duszy przez cnotliwe życie, aby wyzwolony z więzów zmysłowości duch ludzki wznosił się ku rzeczom wiecznym, obejmując bezcielesne i niezmiennie światła⁴. Znacznie więcej miejsca w swoim dziele Afrykańczyk poświęca „najzdolniejszemu uczniowi” Sokratesa, czyli Platonowi, który dzięki licznym podróżom poszerzył wiedzę otrzymaną od mistrza, co pozwoliło mu stworzyć „doskonały system filozoficzny”, charakteryzujący się podziałem całej filozofii na trzy części: moralną, przyrody i rozumową. Poza tym Platon rozróżniał niejako dwa światy, rozumowy, w którym zamieszkuje sama prawda, i ten zmysłowy, którego istnienie, jak wiadomo, stwierdzamy wzrokiem i dotykiem. Otóż ten pierwszy jest, według niego, prawdziwy, w przeciwieństwie do tego drugiego, „rodzącego w duszach głupców nie wiedzę lecz mniemanie”⁵. A prawdziwą wiedzę oraz mądrość osiągają tylko ci, którzy zdolni są do oczyszczenia swojej duszy przez życie moralne. Poglądy Platona otwierały zatem Hipponczykowi drogę do dowartościowania filozofii chrześcijańskim objawieniem, przez co, w jego rozumieniu, nie stanowi już ona tylko jakiejś dziedziny ludzkiej wiedzy, ale staje się poszukiwaniem mądrości przez dobre, cnotliwe życie.

Ze szkoły ateńskiej zaczerpnął przekonanie o tym, że nie ma człowieka, który nie pragnąłby szczęścia. Z tym z kolei wiąże się zarówno u Augustyna, jak również u greckich filozofów, umiłowanie mądrości i dążenie do prawdy.

W odróżnieniu jednak od greckich mędrców samego dążenia nie chciał uznać za wystarczające, ponieważ szczęściu nie może towarzyszyć poczucie jakiegokolwiek braku. Takim natomiast jest brak prawdy. Podobnie zresztą jak brak pełni, harmonii. Rozważania na temat pełni prowadziły go do zajęcia się problemem miary. Wszystko, co przekracza jakąś miarę, nie daje poczucia pełni, podobnie jak to wszystko, czemu nie dostaje miary. Szczęśliwym, według biskupa Hippony, jest ten, kto posiada to, czego chce, ale nie chce niczego złego. W takim ujęciu miara utożsamia się z mądrością, a posiadanie mądrości to radość z odkrycia prawdy i dotarcia do dobra⁶. Augustyn nie szuka prawdy dla niej samej, ale dlatego, że prawda uszczęśliwia⁷; jedynie prawda, w znaczeniu – kiedy się do niej dotrze, osiągnie ją. Nie wystarczy zatem tylko jej poszukiwać, ponieważ samo poszukiwanie nie jest jeszcze posiadaniem prawdy, gdyż ten, który jeszcze poszukuje, odczuwa brak, pragnienie, a poczucie braku usuwa poczucie pełni, szczęścia. Taki punkt widzenia staje się również u niego kryterium, według którego ocenia filozofię. Wszędzie tam, gdzie jest ona

⁴ Tamże, VIII, 2-3.

⁵ Św. Augustyn, *Przeciw Akademikom*, XVII, 37.

⁶ W. Seńko, *Wprowadzenie*, [w:] św. Augustyn, *O życiu szczęśliwym*, tłum. A. Świderkówna, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 14.

⁷ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953, s. 1-3.

zaledwie poszukiwaniem prawdy, nie spełnia swojego podstawowego zadania – nie czyni życia ludzkiego szczęśliwym.

Kolejnym przykładem związku Augustyna z grecką filozofią, a konkretnie z jej platońskim nurtem, jest jego dialog pod tytułem *O muzyce*. Szósta księga tego dialogu należy do pism filozoficznych i poświęcona została licznym problemom metafizycznym, psychologicznym, etycznym oraz estetycznym.

W tym kontekście należy wspomnieć o pitagorejczykach, upatrujących zasadę bytu w liczbie. Według nich, dźwięk jest skutkiem ruchu, a w dźwiękach można zaobserwować matematyczną prawidłowość. Muzyka, według pitagorejczyków, oczyszcza moralnie. Godne podkreślenia jest w tej perspektywie także znaczenie, jakie Hipponczyk przyznawał idealizmowi Platona. Idee platońskie uznawał bowiem za bardzo zbliżone do liczb pitagorejskich. Poza tym Platon – według niego – wprowadzał właściwości świata zjawiskowego zgodnie z liczbami. Przy czym liczby pitagorejskie należały do świata materialnego, a platońskie do idealnego. Zarówno w jednym jak i drugim przypadku rytmowi przypisywano wartość wychowawczą, co zostało później przejęte i głoszone przez tradycję neopitagorejską (np. Nikomach).

Choć Augustyn obficie korzystał z myśli platoników, stoików, sceptyków, co pozostawiło wyraźne ślady na jego drodze do prawdy i do mądrości, sam nie myślał nigdy o stworzeniu jakiegoś zwartego i wyczerpującego systemu filozoficznego, w którym rozum i wysiłek intelektualny byłyby jedynymi elementami konstrukcji. Słynący bowiem z wielkiego zaufania do ludzkiego rozumu i jego osiągnięć, tudzież potrafiący docenić taki wysiłek wszędzie tam, gdzie był on obecny, myśliciel z Tagasty, równie mocno wykazywał niewystarczalność samego rozumu w budowaniu prawdziwej filozofii, zdolnej dotrzeć do wiecznej prawdy. Filozofia, według niego, podobnie jak i dla wielu poprzedzających go myślicieli, nie wyłączała tych pogląskich, ze starożytnej Grecji, była umiłowaniem mądrości. Ta zgodność jednak zaczynała się rozchodzić w tym momencie, kiedy pojawiło się pytanie o samą mądrość. Tej tymczasem nie chciał ograniczać tylko do wiedzy o bycie; o tym jak należy żyć, postępować, aby życie było szczęśliwe. Odmawiał zatem prawa uważania się za prawdziwą filozofię i określania jako prawdziwą, taką mądrość, która wprawdzie pokazuje, co należy czynić i jak, ale nie daje do tego siły.

Celem filozofii – według Augustyna – jest osiągnięcie szczęścia. Człowiek uprawia filozofię właśnie po to, aby zostać szczęśliwym. Wychodząc z tego założenia surowo oceniał filozofów greckich (stoików, epikurejczyków i sceptyków), nie tylko z tego tytułu, że trudno mu było przyjąć wskazywany przez nich przedmiot szczęścia, który określał wprost jako błędny, ale również dlatego, że żaden z tych kierunków nie udzielał wewnętrznej pomocy do osiągnięcia tego celu. Szczęście bowiem nie może być dobrem częściowym, tym bardziej chwilowym, ale musi obejmować całą naturę ludzką; musi być trwałe i pełne; musi być najwyższym dobrem. „Jedynym bowiem źródłem szczęścia jest najwyższe dobro, poznawane i posiadane dzięki tej prawdzie, którą nazywamy mądrością”⁸. Pojęcie szczęścia wiązało się u Afrykańczyka z Bogiem, jako jedynym źródłem szczęścia. Prawdziwa zatem filozofia, której

⁸ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, II, 9, 26.

celem jest szczęście człowieka, musi prowadzić do Boga; w Nim znajduje urzeczywistnienie swoich pragnień i dążeń; w Nim również odnajduje siłę do realizacji tego celu. Stąd nie wyobraża on sobie, aby prawdziwa filozofia, czyli pozwalająca osiągnąć szczęście i tym samym prowadząca do Boga, mogła się obyć bez wiary, którą rozumie jak oświecające i pozwalające zobaczyć wszystko, co jest dookoła, słońce. Naturalnie chodziło mu o dostrzeżenie wartości duchowych. Niemniej – jak podkreślał – także ten świat zewnętrzny, postrzegany zmysłami, bez wiary jest czytelny niewyraźnie. Augustyn zachęcający do wysiłku intelektualnego, równie wyraźnie zachęcał i wzywał do wiary, bez której wysiłek intelektualny i związana z nim filozofia nie doprowadzi do mądrości i pełnego szczęścia człowieka⁹.

2. Chrześcijańskie objawienie najważniejszą korektą myśli helleńskiej

Perspektywę oceny greckiej filozofii wyznacza Augustynowi wiara w jedynego Boga, powołującego wszystko do istnienia. Przekonany, co do prawdziwości przekazu zawartego w Starym i Nowym Testamencie, dopatruje się możliwości – co zresztą było już wspominane przez innych starożytnych pisarzy chrześcijańskich – jakiejś możliwości poznania przez greckich filozofów tekstów ze Starego Testamentu lub zawartych w nich prawd¹⁰. Z tej też perspektywy analizuje wartość i znaczenie dla późniejszych rozstrzygnięć platońskiej filozofii przyrody, nazywając ją fizyką. Takie ujęcie skłania go do wykazywania jej poważnych braków¹¹. W nie mniejszym stopniu dotyczy to również filozofii „rozumowej”, czyli logiki. Platoników Augustyn uważa za posiadających największe umiejętności w tej dziedzinie, ponieważ wyraźnie i zdecydowanie odróżniających poznanie przy pomocy zmysłów od tego, co człowiek poznaje swoim umysłem, dzięki możliwości ujęcia spraw duchowych i wiecznych, w najbardziej pewny sposób przybliżającym przez to do prawdy¹². W końcu filozofii moralnej wyznacza ten cel, jakim jest szczęście człowieka. Odróżniając dwa, wskazywane przez starożytnych myślicieli źródła ludzkiego szczęścia, jakimi są ciało i dusza, Augustyn nie zatrzymuje się tylko na pochvale tej drugiej, co jest charakterystyczne dla platoników. Tak naprawdę za szczęśliwego trzeba uznać człowieka, który nie tyle zażywa z owocu ciała albo z owocu duszy, ile raczej tego, który zażywa z tego owocu, jakim jest Bóg. Platonowi przypisuje poglądy, zgodnie z którymi człowiek jest tylko wtedy szczęśliwy, kiedy prowadzi dobre życie, według cnoty, co nie wyczerpuje się w najbardziej przenikliwym poznaniu. Takie jednak życie – zdaniem biskupa Hippony – ma miejsce tylko wtedy, kiedy człowiek zna Boga i stara się Go naśladować, co w jego rozumieniu przesądza jednocześnie o znajomości idei Boga u Platona. Natura Boga nie jest cielesna. Dlatego też filozofowi, dążącemu do życia szczęśliwego, nie wolno zwracać się w kierunku ciała, mimo że

⁹ W. Seńko, *Pojęcie filozofii u św. Augustyna*, [w:] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, s. 871-874.

¹⁰ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, VIII, 11.

¹¹ Tamże, VIII, 6.

¹² Tamże, VIII, 7; tenże, *Wyznania*, III, 6.

należy ono do ludzkiej natury i stanowi jej niezbędny składnik. Filozof w tym znaczeniu jest miłośnikiem Boga i jest szczęśliwy, ponieważ Boga ukochał¹³.

W przekonaniu Augustyna sama znajomość greckiej filozofii nie czyni człowieka szczęśliwym, nie gwarantuje także poznania prawdy, niemniej chrześcijanin, który chce mówić o stworzeniu świata musi być obeznany z naukami przyrodniczymi, tym samym znać greckich filozofów, ponieważ mógłby się narazić na śmieszność wobec uczonych pogan. Toteż Augustyn nie przestając oceniać filozofii, retoryki, dialektyki i literatury klasycznej z chrześcijańskiego i zarazem pasterskiego punktu widzenia, przyznaje się jednocześnie do swojego wielkiego przywiązania do tych dziedzin wiedzy oraz widzi wielką potrzebę ich znajomości w naukowych dociekaniaх oraz w przekazywaniu prawdy o Bogu, a także o człowieku¹⁴.

Wnioski Augustyna z refleksji na temat osiągnięć filozofów, wytężających swoje umysły w celu poznania pierwszych przyczyn wszechrzeczy i w ten sposób dotarcia do prawdy, są dość jednoznaczne. Wielu bowiem przenikliwych i dobrze wykształconych mędrców nie poznało jedynego Boga i mimo swojej wiedzy oraz starań nie doświadczyło szczęścia w życiu. Stąd – zdaniem Augustyna – wierzący chrześcijanin jest bliżej celu na drodze do prawdy. I w istocie to właśnie chrześcijańska wiara oraz wypływające z niej zasady życia stanowią najbardziej właściwy fundament oceny wszelkiej filozofii. Ostatecznie dla biskupa Hippony poznanie i miłowanie Boga przesądza o prawdziwej filozofii i porządkuje w niej wszystko inne, podczas gdy nieznajomość tej Prawdy czyni nawet największe wysiłki bezużytecznymi¹⁵.

W usta Platona wkłada słowa, które świadczą o tym, że ten wielki Ateńczyk nazywa prawdziwym mędrcem tego, kto uznaje, naśladuje, poznaje i miłuje Boga; kto przez uczestnictwo w Jego bycie znajduje szczęście. Skoro tak, to zdaniem Augustyna, nie zachodzi już żadna przyczyna do zajmowania się i studiowania dzieł innych filozofów. Mówi też wprost o takiej bliskości platończyków do chrześcijan, której na próżno szukałoby się gdzie indziej.

W piątym rozdziale VIII księgi swojego dzieła pod tytułem: *Państwo Boże* Augustyn pisze, że o teologii rozprawiać musimy z platonikami, bo dogmaty wszystkich innych filozofów mniejszej są wagi niż mniemania platoników. Przed myślicielami zatem, którzy doszli do poznania Boga, muszą ustąpić wszyscy inni, zwłaszcza ci o umysłach podporządkowanych ciału, uznający jedynie cielesne początki wszechnatury, do których zalicza na przykład Talesa, Anaksymenesa, czy Epikura¹⁶.

W takich dziełach jak *De Trynitate*, i *Contra Academicos* Doktor łaski polemizuje z epikurejskim rozumieniem szczęścia, którego źródłem jest cielesna rozkosz, do czego – zdaniem epikurejczyków – powinna prowadzić człowieka filozofia, jako najbardziej pewna droga ludzkiej mądrości. Tę mądrość, jako możliwość – umiejętność odkrycia prawdy, głównej przyczyny szczęścia ludzkiego, tudzież samą filozo-

¹³ Tenże, *Państwo Boże*, VIII, 8.

¹⁴ A. Eckmann, *Dialog św. Augustyna ze światem pogańskim w świetle jego korespondencji*, Lublin 1987, s. 80.

¹⁵ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, VIII, 10.

¹⁶ Tamże, VIII, 4-5.

fię, Augustyn rozumiał nieco inaczej. Chociażby z racji pierwszeństwa, jakim cieszy się dusza przed ludzkim ciałem, nie może ono być źródłem szczęścia. Ciało, które nie jest lepsze od ducha, nie może duchowi udzielać najwyższego dobra. Jeśli ciało może jakoś uczestniczyć w szczęściu, to jedyną perspektywą, jaką należy wskazać w tym kontekście, jest – zdaniem biskupa Hippony – zmartwychwstanie¹⁷. Tymczasem pragnienie cielesnej rozkoszy i upatrywanie w niej największego szczęścia człowieka, postrzegał jako chorobę spowodowaną w ciele ludzkim grzechem. Człowiek natomiast grzeszny – chory, pragnie innego pokarmu niż człowiek zdrowy, co najlepiej widoczne jest wówczas, gdy wyzdrowieje i sięga po coś innego. Warto może nadmienić, że punkt widzenia Augustyna, jego argumentacja, nie zatrzymuje się tylko na osiągnięciach platońskich. Sięgając do rozstrzygnięć właściwych myśli chrześcijańskiej krytykuje nie tylko cielesny charakter szczęścia Epikura, ale także właściwą platonikom (np. Porfiriuszowi) pogardę ciała¹⁸. Przy czym krytyka tego sposobu myślenia nie usuwała jego wielkiej świadomości, jak bardzo tezy epikurejskie wpływały na otoczenie i wywierały wpływ na wielu myślicieli, szczególnie w ich polemikach z platońskim rozumieniem szczęścia oraz zadań, jakie wyznacza się filozofii. Może dlatego przedstawiał naukę Epikura tak jednostronnie, jakby nie dostrzegał w niej również wartościowania przyjemności i konfrontowania ich z wymogami cnoty oraz mądrości, co mogło pomóc zaoszczędzić człowiekowi wielu cierpień i uprzyjemnić jego życie.

Podobnie jak epikurejczyków i ich rozumienie szczęścia, jego źródła, biskup Hippony krytykuje także stoików, utrzymujących, że *summum bonum* znajduje się w ludzkiej duszy, co równałoby się ze znalezieniem tego najwyższego dobra w sobie samym¹⁹. Taka jednak sytuacja jest niemożliwa chociażby ze względu na zmienność ludzkiej duszy. Szczęście człowieka znajduje się poza nim i dzięki swojej duszy może on mieć w nim udział, jeśli tylko nie traci kontaktu z niezmienną mądrością Bożą, znajdującą się poza i ponad człowiekiem. Kiedy człowiek oddala się od Boga, usiłuje umiejscowić źródło swojego szczęścia w duszy – jak to czynią stoicy. Ale nie prowadzi to do szczęścia tylko do pychy, którą Augustyn uznaje za najpoważniejszy grzech i źródło wszelkiego zła²⁰. Stąd, aby mieć udział w dobru i szczęściu, dusza ludzka powinna się uczyć przede wszystkim pokory. Ma to miejsce między innymi wtedy, kiedy dusza ludzka przechodzi od głupoty do mądrości, przez co widzi swoją małość oraz słabość. Widzi również, że mądrość znacznie przekracza jej naturę, przez co Doktor łaski odrzuca tradycyjną definicję, według której mądrość jest znajomością rzeczy boskich i ludzkich. Doskonałą mądrością jest Trójca Święta

¹⁷ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, I, 7. 25; tenże, *Przeciw Akademikom*, III, 41.

¹⁸ A. Eckmann, *Dialog św. Augustyna ze światem pogańskim*, s. 86.

¹⁹ Augustyńska koncepcja Najwyższego Dobra powstała z inspiracji filozofii greckiej, głównie jej platońskiego nurtu. S. Kowalczyk, *Bóg jako Najwyższe Dobro według św. Augustyna*, [w:] *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, „Opera Philosophorum Medii Aevi” 3 (1980), s. 38.

²⁰ J. Burnaby, *Amor Dei*, London 1947, s. 189; A. Eckmann, *Dialog św. Augustyna ze światem pogańskim*, s. 87.

i Chrystus jako Słowo Ojca²¹. Wszystkiego tego dowodzi w sposób właściwy dla neoplatonizmu, posługując się ideami Platona, interpretowanymi w kontekście nauki chrześcijańskiej²². Prawdziwego szczęścia można doznać dopiero po tym życiu. Stąd dusza, broniąc się przed pychą, podąża za Bogiem, aby już teraz mogła uczestniczyć w Jego mądrości²³. Przy czym podążając za Bogiem, dusza nie tylko otwiera się na mądrość, doznaje jej; ma w niej udział, ale otrzymuje także wszystko to, co jest jej niezbędne do takiego poznania i co umożliwia jej udział w mądrości Boga. Wszystko, co posiada, czym jest, otrzymuje od Boga, także swoją formę. Tylko bowiem Bóg nie uzyskuje nic i nic nie traci przez jakąkolwiek zmianę, ponieważ nie podlega zmianom, a wszystko, co istnieje, pochodzi od Niego, nie będąc Nim samym²⁴. Dusza, podążając za dobrem, zmienia się, staje się lepsza i oddala od zła. Pograżając się zaś w złu, dąży do nicości. Zło, w koncepcji Augustyna, jest wprawdzie brakiem, ale ten brak nie może istnieć bez dobra²⁵. Według poglądów Plotyna – znanych Augustynowi – siedliskiem zła moralnego jest materia. Afrykańczyk odrzucał to przekonanie neoplatonika i poszedł własną drogą, wyznaczoną przez objawienie chrześcijańskie. Niemniej i tu nawiązywał do Plotyna przez umieszczenie zła w ramach porządku. Zło jest możliwe wobec Bożej Opatrzności, ponieważ powstało z wolnego wyboru ludzkiej woli²⁶.

Problem istnienia zła był powodem niewypowiedzianych cierpień Augustyna, w których z pomocą przychodzą mu filozofowie neoplatonicy, czyli Plotyn i Porfiriusz, jego uczeń²⁷. Właśnie od platoników dowiaduje się, że nie jest ono substancją, lecz prywacją, czyli nie może istnieć inaczej jak tylko w dobru, którego jest uszkodzeniem lub zniszczeniem. Odtąd – według Afrykańczyka – może istnieć dobro bez zła i jest to dobro najdoskonalsze, najwyższe, ale nie może istnieć zło bez dobra, ponieważ oznaczałoby to próbę mówienia o nicości.

Owo najdoskonalsze, najwyższe dobro, przy realnym istnieniu zła, staje się kolejnym etapem Augustyńskiej korekty myśli platońskiej i neoplatonickiej. I tak, najpierw krytyce zostało poddane stoickie dążenie do szczęścia, polegające na własnych możliwościach, co nie pozwala przekroczyć poziomu czysto ludzkiego. A tylko Bóg, który jest ponad tym światem i ponad człowiekiem; który jest źródłem i ostatecznym celem wszystkiego, jest również źródłem szczęścia. Docenia jednak stoickie odkrycie szczęścia jako właściwego życiu opartym na cnocie. Stoików ocenia jednak surowo, ponieważ – według niego – tylko taka może być ocena tych, którzy, nawet jeśli wybrali lepszą część człowieka (umieszczając najwyższe dobro w duszy), to zaufali

²¹ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XV, 5. 7-8; tenże, *O wolnej woli*, II, 39; E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953, s. 99.

²² E. Gilson, *Wprowadzenie*, s. 105.

²³ Św. Augustyn, *Wyznania*, VII, 9. 13; tenże, *Państwo Boże*, X, 2.

²⁴ Tenże, *O prawdziwej wierze*, XVIII, 35, tłum. J. Ptaszyński, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*; tenże, *Wyznania*, VI, 5. 7-8.

²⁵ M.A. Krąpiec, *Dlaczego zło?*, Warszawa 1962, s. 58.

²⁶ J. Domański, *Wprowadzenie*, [w:] św. Augustyn, *O wolnej woli*, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, s. 488.

²⁷ Tamże, *Wyznania*, VII, 17; *Państwo Boże*, VIII, 9; A. Trapè, *Święty Augustyn*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1987, s. 94.

jedynie samym sobie. Tymczasem według Jeremiasza (17,5) przeklęty jest człowiek, pokładający nadzieję w samym sobie; w człowieku, gdyż to nie moc ducha czyni człowieka szczęśliwym, ale Ten, który dał tę moc²⁸.

Krytykuje również platoników uznających za najwyższe dobro człowieka – rozkoszowanie się Bogiem. Wiele czerpie z ich zwrócenia się w kierunku ludzkiej duszy, ale twierdzi, że pogarda dla rzeczy tego świata jest wykluczona, choć rozkoszować się nimi należy nie inaczej jak tylko w Bogu. Właściwą miarą duszy jest mądrość, która utożsamia się z Prawdą objawioną, a szczęście polega na posiadaniu Boga jako Miary Najwyższej²⁹. Przede wszystkim nie podziela ich sceptycyzmu uniemożliwiającego głoszenie prawdy. Sceptycyzm ten tłumaczył nieznaną Chrystusa, w którym ukazuje się człowiekowi pokora Boga, będąca oczyszczeniem niesprawiedliwych i pysznych³⁰, co mógł uczynić tylko Chrystus, Syn Boży; Bóg-Człowiek, przyjąwszy człowieczeństwo bez zniszczenia swojej boskości i otwierający człowiekowi drogę; stał się dla ludzi pośrednikiem, a zatem i drogą do celu³¹. Grzech człowieka, będący skutkiem jego złej woli, może być pokonany tylko łaską Bożą, którą człowiek otrzymuje dzięki wierze. Ktoś, kto sądziłby inaczej i sam chciał się oczyścić ze zła, grzechu; przy pomocy własnych wysiłków, jest pyszałkiem. Pokory domagał się Augustyn także na płaszczyźnie intelektualnej, wykazując pod tym względem winę platoników, których tym samym trudno uznać za uczniów Chrystusa³². Niemniej broniąc ich przed licznymi atakami stwierdził, że w czasach przedchrześcijańskich był to jedyny kierunek filozofii, dostrzegający problem prawdy i zachowujący ją. Obecnie jednak wszystkie kierunki filozoficzne powinny ustąpić przed chrześcijaństwem, a przynajmniej w poszukiwaniu szczęścia przyjąć ten punkt widzenia, który wynika z pójścia za Chrystusem³³. Afrykańczyk kochał mądrość i prawdę. Według niego, oba te pojęcia identyfikują się z Bogiem i są owocem tradycji, która obecna jest we wspólnocie wierzących, co nie pozwala czynić z niej jakiegokolwiek własności prywatnej. Prawdy należy szukać dla niej samej, właśnie dlatego, że jest prawdą, a nie dlatego, że ją poznał jakiś filozof, czy choćby sam Augustyn³⁴.

Wypowiadając się z uznaniem o platonikach, wskazywał na ustalenie przez Platona najwyższych dóbr, przyczyn rzeczy i jego zaufanie do rozumu, co przypisywał uczestnictwu tego Ateńczyka w mądrości Bożej. O Platonie mówił, że przez harmonijne połączenie nauki Sokratesa i Pitagorasa doprowadził filozofię do doskonałości. W pełni staje się ona taką po dowartościowaniu jej nauką chrześcijańską. Dlatego też – jego zdaniem – najlepiej czynią ci wszyscy, którzy rezygnują z wszelkich przejawów pychy i wyniosłości, uznając w Chrystusie Słowo Boże i poszukując prawdy

²⁸ Św. Augustyn, *Wyznania*, III, 7; VII, 11, 12, 17, XII, 7; tenże, *Państwo Boże*, XIV, 2-3. 7-8.

²⁹ Tenże, *O życiu szczęśliwym*, XXXIV; tenże, *Wyznania*, IV, 10. 15; tenże, *Państwo Boże*, XI, 25; XV, 7.

³⁰ Tenże, *Przeciw Akademikom*, III, 17; tenże, *O Trójcy Świętej*, XIII, 4. 17.

³¹ Tenże, *Państwo Boże*, XI, 2.

³² Tenże, *Państwo Boże*, X, 22. 29.

³³ A. Eckmann, *Dialog św. Augustyna ze światem pogańskim*, s. 80–81.

³⁴ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XV, 5.

w pokorze³⁵. W ostatecznej konsekwencji prawda utożsamia się z najwyższym bytem – Bogiem i nie może mieć innego źródła poza Bogiem. Istnienie wielu prawd potwierdza tylko konieczność istnienia jednej prawdy. Wyjaśnia to przy pomocy znanego platońskiego obrazu idei: prawdy poszczególne są odbiciem jednej i wiecznej prawdy a wieczne idee, które odkrył Platon, nie istnieją niezależnie od Boga, ale stanowią myśli Boże³⁶. Stąd Augustyn jest przekonany, że gdyby platonicy żyli w jego czasach i poznali chrześcijańską doktrynę, natychmiast by ją przyjęli, gdyż w ich nauce wystarczyłoby w tym celu zmienić tylko kilka drobnych szczegółów. Takie nawrócenie uznał bowiem za podstawowe kryterium głoszonej przez nich doskonałości, do której dążyli przez swoje nauczanie i życie³⁷.

Biskup Hippony, jako punkt wyjścia do swojej teorii, przyjmował obecne w nurcie platońskim zagadnienie ludzkiej duszy, gdzie wszystko, co ważne, wartościowe w człowieku, w tym nurcie sprowadza się do tego właśnie, duchowego wymiaru ludzkiej egzystencji. Ale w systemie platońskim dusza jest „wcielonym bogiem”. Taka jednak koncepcja duszy, jako wcielonego boga, pozostawała w jaskrawej sprzeczności z chrześcijańskim objawieniem, szczególnie z prawdą o potrzebie odkupienia człowieka. Stąd Augustyn dość wyraźnie modyfikował poglądy platońskie, dotyczące struktury duszy, jej działania, koncepcji świata (jej relacji) oraz relacji duszy do Boga³⁸.

Filozof Augustyn, tak wiele zawdzięczający św. Pawłowi, musiał się spotykać z obecną także w jego czasach przestrogą przed filozofią, a nawet niechęcią wobec niej, właśnie z motywów chrześcijańskiej wiary. Otóż krytyka filozofii, przeprowadzona przez św. Pawła, nie jest rozumiana przez Augustyna jako przestroga przed filozofią w ogóle, jakoby Apostoł dostrzegał w niej największą przeszkodę na drodze człowieka do zjednoczenia z Chrystusem (Kol 2, 8; Rz 1, 21; 19, 1-2). Według Afrykańczyka, św. Pawłowi, przestrzegającemu przed filozofią, chodziło o poglądy i postępowanie wszystkich tych, którzy stają na drodze do prawdy i zrealizowania najgłębszego pragnienia każdego człowieka, czyli szczęścia³⁹. Najwyższe dobro zawsze koi ludzkie pragnienia i najskuteczniej zabezpiecza nasze szczęście, a człowiek ciesząc się nim, prawdziwie kocha Boga. Nie może pragnąć zła, ponieważ dobra wola opiera się na miłości Boga i jest Jego darem⁴⁰.

3. Tradycja platońska drogą do wiary, czy wiara „podstawą” lepszego rozumienia platończyków?

Jak wynika z powyższych rozważań, wiele tekstów św. Augustyna nosi na sobie ślady platonizmu. Kierunek ten okazał się bardzo pomocny w dokonanych przez niego licznych rozstrzygnięciach. Niewątpliwie również dzięki nim – nie minimalizu-

³⁵ Tenże, *O prawdziwej wierze*, II, 2; tenże, *Wyznania*, VIII, 6; tenże, *Państwo Boże*, X, 29.

³⁶ W. Seńko, *Wprowadzenie*, [w:] Św. Augustyn, *Soliloquia*, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, s. 236.

³⁷ Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, IV, 7.

³⁸ M. Krąpiec, Z. Zdybicka, *Augustyn – myśl filozoficzna*, s. 1095.

³⁹ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, VIII, 10.

⁴⁰ Tenże, *Wyznania*, I, 1; tenże, *O Trójcy Świętej*, XI, 6. 10; tenże, *Państwo Boże*, XIV, 13.

jąc w tym miejscu także innych czynników – coraz bardziej otwierał się na prawdy chrześcijańskiej wiary. Wreszcie doktryna chrześcijańska i z tej perspektywy wykorzystywane pisma platoników stały się podstawą oryginalnej myśli zachodniego Ojca Kościoła. Stąd podkreślanie, przez wielu autorów zajmujących się tą postacią, wyraźnie różniących się etapów w życiu biskupa Hippony i zdecydowanie „pozamykanych”, szczególnie jeśli chodzi o kwestię jego nawrócenia i obrońcy chrześcijańskiej wiary oraz tradycji platońskiej, wydaje się nieco sztuczne.

Niewątpliwą sympatię Augustyna budził Sokrates⁴¹, jednak za prawdziwego mistrza, którego nazywał „cudownym geniuszem” i „najuczeńszym mężem”, uważał Platona⁴². Podobnie jeśli chodzi o Plotyna, którego *Enneady* Afrykańczyk porównuje nawet do Pisma Świętego. Neoplatoński charakter mają też dialogi pisane przez niego w Cassiciacum, Rzymie i Tagaście. Szczególnie bliska mu była neoplatońska koncepcja Absolutu oraz wiele elementów antropologii. Niemniej jako chrześcijanin odrzucał zdecydowanie neoplatońską teorię emanacji, preegzystencji, ujęcia zbliżające się do panteizmu oraz politeizmu. I choć często odwoływał się do Platona, mówiąc o doświadczalnym charakterze poznania człowieka, wyraźnie korygował przekonania wielkiego Ateńczyka, u którego nie podzielał preegzystencji dusz, co miało u niego uzasadniać wrodzoność pojęć⁴³. Niemniej zachęcony przez kapłana Symplicjana do czytania pism neoplatoników (oni sami nazywali siebie „platonicami”), pod wpływem tych tekstów, stosując zdobyty na ich podstawie warsztat, Augustyn zaczyna czytać Pismo Święte i stwierdza, że nie znajduje w nim nic takiego, co sprzeciwiałoby się wprost nowo poznanej filozofii. Od Ambrożego przejmuje metodę alegorycznej interpretacji Biblii, co pomaga mu zrozumieć wiele niejasnych dotąd fragmentów⁴⁴ oraz dostrzec ich wyjątkową harmonię i jedność z innymi perykopami⁴⁵. Wszędzie zaś tam, gdzie chodzi o wykształcenie, naukę i moralność, jako zaspakajające w najwyższym stopniu duchowe potrzeby człowieka, Augustyn mówi o jedynie słusznej i prawdziwej filozofii. Żadna bowiem, nawet najbardziej wnikliwa subtelność ludzkiego rozumu, nie jest bowiem w stanie pokonać tego, co pokonać może w nas miłosierdzie dobrego Boga, zniżającego się w powadze swojego Bożego rozumu aż do cielesnej natury człowieka. W ten sposób, uwalniając nas od każdego brudu, słabości, pozwala wrócić człowiekowi do siebie samego i kierować wzrok w stronę prawdziwej ojczyzny, bez konieczności poddawania się szkolnym sporom i dyskusjom⁴⁶.

⁴¹ S. Kowalczyk, *Bóg jako Najwyższe Dobro według św. Augustyna*, s. 40.

⁴² Św. Augustyn, *Przeciw Akademikom*, III, 17; tenże, *Państwo Boże*, VIII, 4.

⁴³ W. Eborowicz, *Wprowadzenie*, [w:] Św. Augustyn, *O nauczycielu*, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, s. 429.

⁴⁴ „Książki platoników, które przeczytałem – napisze – zachęcały mnie do szukania bezcielesnej Prawdy. Dojrzałem niewidzialne sprawy Twoje, pojęte przez rzeczy stworzone, ale nie mogąc posunąć się dalej, rozumiałem, że na dokładniejsze widzenie nie pozwalają mi ciemne chmury zalegające nad duszą. Byłem już pewny zarówno tego, że Ty istniejesz, jak i tego, że jesteś nieskończony – lecz nie w znaczeniu rozciągłości w przestrzeni, czy to ograniczonej, czy nieograniczonej”. Św. Augustyn, *Wyznania*, VII, 20.

⁴⁵ W. Dawidowski, *Święty Augustyn*, Kraków 2005, s. 28-29.

⁴⁶ Św. Augustyn, *Przeciw Akademikom*, XIX, 42.

Mimo wpływu nurtu platońskiego, nie do końca słusznie uważa się Doktora ła-ski za zwolennika i nauczyciela spirytualizmu chrześcijańskiego. Bronił zdecydowa-nie duchowości duszy i jej pierwszeństwa, ale też ciało uważał za stworzone przez Boga, dopatrując się w jedności duszy i ciała samej natury człowieka i warunku pełni szczęścia⁴⁷. Po swoim nawróceniu znacznie skorygował neoplatońską filozo-fię, nadając jej rysy wybitnie chrześcijańskie. Plotyński jedyny i nieśmiertelny byt, jako zasada świata, to – według Augustyna – nic innego jak Bóg, który jest bytem, duchem i poznaniem. A plotyńska triada bytu, życia i inteligencji, to z kolei ukryty obraz Trójcy Świętej. Natomiast plotyńskie emanacje to, dla Hipponczyka, po prostu akt stworzenia. Bodajże najcenniejszym dziedzictwem neoplatoników, jakie przyjął i wprowadził do chrześcijaństwa, była droga poznania Boga, dzięki podziwianiu piękna człowieka i piękności stworzeń⁴⁸.

Jednak fenomen św. Augustyna to nie tylko jego ocena filozofii greckiej, ale tak-że pewnego rodzaju dług wobec tej tradycji, z którego biskup Hippony dobrze zdaje sobie sprawę. Trzeba w tym miejscu pamiętać o wczesnych wyobrażeniach Boga przez Afrykańczyka, w opinii znawców problemu nigdy nie wątpliwego w Jego ist-nienie⁴⁹. Swoje bardzo wczesne pojęcie Boga, jako „substancji materialnej”, choć – jak podkreśla – szczególnego rodzaju⁵⁰, oczyszcza dzięki platonizmowi, czemu służy również coraz większa znajomość duszy i jej władz. Poznana i przyswojona sobie, poprzez lekturę dzieł Platona i neoplatoników, teoria reminiscencji, pozwala mu na dość oryginalne ujęcie ludzkiej pamięci, której przedmiotem – według niego – jest nie tyle przeszłość, ile raczej ponadczasowe prawdy wieczne, dostępne czło-wiekowi dzięki Mistrzowi wewnętrznemu⁵¹.

Kiedy myśliciel z Tagasty głębiej odkrył filozofię, a stało się to podczas lektury pism neoplatoników, odnalazł też lekarstwo i spokój oraz przeświadczenie, że doprowadzi go ona do prawdziwego Boga. Filozofia była jakby światłem rozpra-szającym ciemne chmury; jakby portem, z którego już bardzo łatwo wyjść na stały ląd, do krainy szczęśliwego życia. Prawdziwa filozofia nie ma zatem innego zadania jak nauczyć, kto jest początkiem nie mającym początku i źródłem wszechrzeczy⁵². W tym stylu swojego pisania i rozumienia podobnych zagadnień Augustyn nie różnił się wcale od wielu autorów swojego czasu, nazywających niejednokrotnie Chrystusa – filozofem, a Platona – teologiem⁵³.

⁴⁷ Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, II, 40-42; tenże, *Wyznania*, VII, 9.

⁴⁸ W. Dawidowski, *Święty Augustyn*, s. 27.

⁴⁹ A. Dróżdż, *Poszukiwanie mądrości a nawrócenie według św. Augustyna. Aspekt epistemologiczno-etyczny*, [w:] *Święty Augustyn. W 1600 rocznicę urodzin*, R. Degórski, S. Longosz, A. Stępniewska (red.), „Vox Patrum” 14 (1988), s. 82.

⁵⁰ „Niewiedza moja była głęboka [...] Odchodząc od prawdy, łudziłem się, że się do niej zbliżam [...]. Nie wiedziałem, że Bóg jest duchem, istotą nie mającą członków, których długość i szerokość można by mierzyć, i nie mającą masy”. Św. Augustyn, *Wyznania*, III, 7.

⁵¹ C. Boyer, *Christianisme et neo-platonisme dans la formation de St. Augustin*, Roma 1953.

⁵² Św. Augustyn, *O życiu szczęśliwym*, I, 1; tenże, *O porządku*, II, 16.

⁵³ H. Dörrie, *Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin*, [w:] *Antike und Orient im Mittelalter*, Berlin 1962, s. 64.

Dość dużo miejsca i czasu zabierały wielu autorom spory na temat nawrócenia Augustyna, o którym mówiono, że najpierw „nawrócił się on na neoplatonizm”; odnalazł – rozpoznał prawdziwą filozofię, a dopiero później, dzięki niej, Ewangelię. Inni nawet mówią, że „bardziej na neoplatonizm niż Ewangelię”⁵⁴. Tymczasem Afrykańczyka w neoplatonizmie i samym Porfiriuszu fascynował religijny charakter tej filozofii⁵⁵. Poznanie prawdy – według tego sposobu myślenia – równa się poznaniu Boga⁵⁶, a prawdę poznają tylko ci, którzy bez reszty oddają się filozofii. Przy czym tenże sposób myślenia jest tak bardzo właściwy także Platonowi i jego uczniom, co zostało wyartykułowane między innymi w *Timajosie*⁵⁷.

Dialog *O prawdziwej wierze* (*De vera religione*) jest jedną z najlepszych ilustracji chrześcijańskiego neoplatonizmu. Augustyn jednak takiemu neoplatonizmowi wyraźnie się przeciwstawia – i nie tylko w tym dziele – głównie przez swój metafizyczny optymizm. Afirmuje rzeczywistość świata doczesnego, umieszczonego na właściwym miejscu w chrześcijańskiej hierarchii dóbr⁵⁸. Platona i Sokratesa przedstawia jako pogan wierzących tak, jak ich rodacy, Ateńczycy. Niemniej jednego i drugiego ukazuje jako zainteresowanych przygotowaniem – oczyszczeniem duszy ludzkiej, aby mogła ona poznawać najczystsza, doskonałą prawdę; aby mogła się na nią otwierać⁵⁹.

Odnosząc się zatem do postawionego powyżej pytania o to, czy platońska tradycja jest dla Augustyna drogą do wiary w Jezusa Chrystusa, czy też chrześcijańska wiara pozwala lepiej mu rozumieć poglądy platoników, trzeba – jak się wydaje – unikać jakiegokolwiek jednostronności w tym względzie. Chociażby to epokowe dzieło, jakim jest *Państwo Boże*, pisane – jak twierdzą znawcy – do ostatnich lat życia przez biskupa Hippony, które możemy traktować jako swoistą syntezę myśli Doktora łaski, wskazuje na dość złożony i długi proces w związku z interesującym nas tutaj zagadnieniem. Otóż, odnoszący się w młodości z dużą rezerwą do chrześcijan, Augustyn, choć nie negujący nigdy istnienia Boga, posiadał takie Jego wyobrażenie, które – jak sam twierdzi – musiało być wielkim problemem dla jego przenikliwego rozumu, usiłującego rozwikłać szereg zagadnień nurtujących każdego myśliciela zajmującego się bytem; jego pochodzeniem oraz celem; tudzież wszystkimi istotnymi uwarunkowaniami. Warto przy tym pamiętać, że jego spotkanie z poglądami neoplatoników ma miejsce akurat w tym czasie, kiedy przeżywa głębokie rozterki w związku z oceną swojego dotychczasowego życia i zastanawia się nad jego sensem, wyraźnie zbliżając się do wspólnoty chrześcijańskiej w Mediolanie. W tym właśnie czasie ich dzieła ułatwiły mu zrozumienie wielu kwestii związanych z duchowym wymiarem bytu, były także przyczyną wielu intuicji i oryginalnych, późniejszych rozwiązań myśliciela z Tagasty. Coraz bardziej wnikliwa lektura Biblii,

⁵⁴ W. Theiler, *Forschungen zum Neoplatonismus*, Berlin 1966, s. 160-251, 313-325.

⁵⁵ H. Dörrie, *Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin*, s. 38.

⁵⁶ Św. Augustyn, *Przeciw Akademikom*, II, 8.

⁵⁷ P. Merlan, *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, [w:] *The Cambridge History of later Greek and early medieval Philosophy*, Cambridge 1967, s. 62.

⁵⁸ W. Eborowicz, *Wprowadzenie*, [w:] Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, s. 730-731.

⁵⁹ Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, III, 3-4.

dzięki pomocy Ambrożego, również coraz bardziej fachowa, pozwoliła mu z kolei nie tylko krytycznie oceniać dzieła starogreckich, pogańskich filozofów, ale docenić zawarte w nich ziarna prawdy i właściwe im, wartościowe także w kontekście chrześcijańskiej wiary, rozwiązania.

Zakończenie

Dążący do tego skarbu, jakim jest mądrość, Augustyn wskazuje na dwa czynniki wyznaczające jego postępowanie: autorytet i rozum, czyli objawiającego się człowiekowi Boga – najpełniej w Jezusie Chrystusie i grecką filozofię – zwłaszcza jej nurt platoński. Mądrość trudno sobie wyobrazić bez wiedzy i to dość gruntownej. Tę natomiast trzeba zdobywać przez subtelne rozumowanie, co biskup Hippony spodziewa się znaleźć w szkole Platona, w jego akademii. Jak podkreśla, nie sprzeciwia się to autorytetowi oraz chrześcijańskiej wierze⁶⁰. Wyrzeczenie się bowiem wszelkiej filozofii – powie w innym miejscu – oznaczałoby wyrzeczenie się kochania mądrości, a tego nie sposób uznać, ani za dobre, ani za mądre⁶¹. Z kolei umiłowanie mądrości skłania myśliciela z Tagasty do zajmowania się filozofią; nie jakkolwiek filozofią, ale tą, która najbardziej otwiera się na autorytet i która do autorytetu – jako niezbędnego oraz koniecznego – w sposób najbardziej skuteczny prowadzi. Mędrzec pozostaje złączony z Bogiem, ponieważ zna siebie samego. Zawsze, kiedy dokucza człowiekowi niejasność spraw, ma on przed sobą podwójną drogę: autorytet i rozum. „Filozofia wskazuje na rozum, lecz uwalnia zaledwie nielicznych; przy czym nie tylko nie zmusza ich do gardzenia tajemnicami chrześcijańskimi, lecz nakazuje im je rozumieć tak, jak je rozumieć należy. Żadnego innego zadania filozofia nie ma! Filozofia prawdziwa i – jeśli tak można się wyrazić – autentyczna, istnieje tylko po to, aby nauczać, kto jest początkiem nie mającym początku i źródłem wszechrzeczy, jaki rozum w Nim tkwi, ile doskonałości bez żadnego dla Niego uszczerbku spłynęło zeń dla naszego zbawienia: To Bóg jedyny i wszechmocny, trójpotężny Ojciec, Syn i Duch Święty, jak nas uczą tajemnice wiary; a wiara w Niego, czysta i niezłomna, wyzwała całe ludy, bez żadnego zamętu, bez żadnego upokorzenia – wbrew twierdzeniom niektórych ludzi”⁶². Stąd Augustyn nie czyni z filozofii „służebnicy teologii” (w tym czasie takiego rozróżnienia jeszcze nie było). Nie podporządkowuje też filozofii autorytetowi, ale tak naprawdę postrzega filozofię – prawdziwą filozofię, jako najlepszą drogę do przyjęcia i zrozumienia tajemnic wiary.

„Wiara w autorytet skraca drogę poznania i uwalnia nas od wysiłku” – napisze⁶³. Człowiek może jednak wybrać inną drogę, posłużyć się własnym rozumem w dochodzeniu do prawdy, ale wówczas musi się też liczyć z wieloma pokusami czającymi się na tej drodze i wielu niestety daje się zwieść (ładnie opakowanymi) pozorami. Nawet jeśli w końcu udaje się im je przezwyciężyć, to zawsze jest to dro-

⁶⁰ Tenże, *Przeciw Akademikom*, XX, 43.

⁶¹ Tenże, *O porządku*, IX, 32.

⁶² Tamże, IV, 16.

⁶³ Św. Augustyn, *O wielkości duszy*, VI, 12.

ga okrężna. „Autorytet pobudza wiarę i przygotowuje człowieka do posługiwania się rozumem. Rozum prowadzi do zrozumienia i poznania. Jednakże autorytet nie może się całkowicie obyć bez rozumu, trzeba bowiem rozstrzygnąć, komu należy wierzyć – a bez wątpienia największe zaufanie budzi poznana już i jasna prawda”⁶⁴.

Summary

St. Augustine – Platonist, or rebel tradition of ancient Athens?

St. Augustine, entering the heart of his search for wisdom, understanding very practical philosophy. His meaning is the way to happiness of man, that is hard to imagine without wisdom. It is true, however, for wisdom and true philosophy that leads to God, the only source of being and human happiness. Ancient Greek philosophy, especially the trend of Platonic and neo-Platonist, providing Augustine necessary to deal with the existence of concepts and solutions, was his appreciation and corrected by the revelation of truth from the Christian faith. Thinker of Tagasty did not stop pave the way to wisdom, but strive to achieve it – as he said – to have, because the only way to achieve happiness, which is an experience fully, without any lack. Confirmation of this is the ability to know the full truth, which is enlightening the human mind and providing a man of God. From this perspective, the philosophy of Augustine estimated that the real can not stop only pave the way to the truth, no matter how legitimate. The task of philosophy is to bring the truth, which is possible only by its openness to the grace of God.

⁶⁴ Tenże, *O prawdziwej wierze*, XXIV, 45.

Św. papież Urban I, patron winiarzy, na tle epoki

Wprowadzenie

Dzieje papiestwa to nie tylko życiorysy papieży, którzy przez dwa tysiąclecia stali na czele Kościoła. Mimo, że nie brak wśród nich wybitnych osobowości, świętych, przywódców politycznych i myślicieli, których przykładem jest bł. Jan Paweł II, to jednak nie same osobiste cechy zadecydowały o ich znaczeniu. Stanowi o nim raczej ich wyjątkowa rola głowy Kościoła katolickiego. Podstawową rolą papieży była i jest funkcja biskupa Rzymu, któremu przysługuje w Kościele pierwszeństwo przed innymi hierarchami. Sam tytuł „papież”, potoczne określenie tej funkcji, brzmi po łacinie *papa* i oznacza ojca. To słowo zaś pochodzi od greckiego *papas*. Był to z początku tytuł biskupów i innych ojców duchowych. Oficjalnym tytułem biskupów Rzymu stał się od VII w., a dopiero w XI w. został im zastrzeżony, choć używają go nadal niektórzy patriarchowie wschodni. Dokładniejsze rozumienie funkcji papieży zmieniało się z czasem. Zmieniał się z czasem system wybierania papieży. W starożytności, jak inni biskupi, byli wybierani przez duchowieństwo i wiernych. Z czasem proces ten ulegał ewolucji. W IV w. zastrzeżono wybór jedynie duchownym i podlegał on zatwierdzeniu przez cesarza. Od VI w. po wyborze papieża zmieniają imię. Od XI w. papieży wybierają sami kardynałowie, choć według różnych zasad. Pierwszy raz terminu „konklawe” użył papież Grzegorz X ok. 1274 r., tj. trzymani „pod kluczem” kardynałowie mieli dokonać wyboru papieża w trzy dni. W przeciwnym razie ograniczono im posiłki. Od czasu Wielkiej Schizmy panuje zasada, że konklawe musi zakończyć się wyborem nowego papieża. Wybór papieża każdorazowo musi nastąpić większością 2/3 głosów. W skład konklawe wchodzi kardynałowie elektorzy, czyli wyłącznie ci, którzy w dniu zaistnienia wakatu Stolicy Apostolskiej nie osiągnęli jeszcze wieku osiemdziesięciu lat.

Producenci win zawsze czcili świętych jako swoich patronów. W regionach Czech i Moraw byli i nadal są adorowani m.in. św. Urban, Wawrzyniec, Wacław, Bartłomiej, Wincenty, Jan Chrzycie czy Jan Ewangelista. Na Morawach uznaje się za patrona Św. Urbana, papieża z III w. Często przedstawiany jest z winogronami, beczką wina lub krzewem winorośli, a czasami atrybutem Urbana-papieża bywa miecz, który upamiętnia męczeństwo. Legenda głosi, że ukrywał się przed pościgiem w winnicy, dzięki czemu uratował swoje życie. Urodził się w II w., a zmarł w r. 230. Jego grób został odnaleziony w r. 1854 i znajduje się w Via Appia w Rzymie.

1. Imperium rzymskie w III wieku

Lata 222-230 były okresem pokoju, próbą reformowania państwa, a nawet pewnego rozkwitu intelektualnego, zakłócanego naporem plemion germańskich na granice imperium oraz niepokojem na wschodzie, gdzie dokonywały się istotne zmiany. Słabe i zdeorganizowane, liczące czterysta pięćdziesiąt lat imperium Partów upadło. Władzę w państwie Partów przejęła operatywna, autokratyczna i silna zoroastriańska dynastia Sasanidów, wywodząca się z Persji właściwej, ojczyzny Cytrusa Wielkiego. W r. 226 Sasanidzi oznajmili formalnie, że odbudowali dawne imperium Persów. W jego skład, podobnie jak było w przypadku państwa Partów, wchodziła także większość Mezopotamii, a tam chrześcijaństwo było już mocno zakorzenione (wspólnota chrześcijańska w Edessie powróciła do dawnej świetności); około r. 224 w rejonie rzeki Tygrys urządowało już 20 biskupów. Żadne przekazy nie odnotowują, aby w owym czasie władze partyjskie w jakikolwiek sposób prześladowały chrześcijan. W 238 r. w Dura-Europos nad Eufratem jawnie wybudowano i przyozdobiono chrześcijański kościół. Zachowała się wzmianka, że już w r. 134 przeszedł na chrześcijaństwo Rakbat, książę położonej nad Tygrysem krainy Adiabene¹. Około r. 230, po zdławieniu resztek oporu Partów, twórca nowego perskiego imperium Artakserkses IV² przygotowywał się do wymarszu na zachód; zamierzał spełnić złożoną przysięgę, że odzyska wszystkie ziemie należące niegdyś do starożytnego imperium Persów, które zostało zniszczone przez Aleksandra Wielkiego (IV w. p. n. e.). Artakserkses zaatakował zachodnią Mezopotamię, którą zarządzili Rzymianie.

Po zamordowaniu Heliogabalda (218-222)³ w marcu 222 r., na tron cesarski wstąpił 13 /14/-letni kuzyn poprzednika, Marek Aureliusz Aleksander Sewer; władzę sprawowała w jego imieniu najpierw jego babka Julia Maesa, a następnie matka Julia Mammea wspólnie z Ulpianem, wybitnym prawnikiem, prefektem pretorianów⁴. Był to okres względnego spokoju dla chrześcijan. Wpływ na to miała Julia

¹ W. H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, t. I. Narodziny chrześcijaństwa, tłum. J. Morka, Wrocław 2009, s. 484-485.

² Artakserkses IV (Ardeszir I) panował w latach 224-241; założyciel nowej dynastii perskiej Sasanidów, która rządziła w Persji od 224 do 651 r. Dążył on do odbudowy starożytnej monarchii perskiej. Podbił królestwo Partów, zajął Mezopotamię i Iran. Przyjął tytuł króla królów. Gdy próbował zagrozić rzymskiej prowincji Mezopotamii, został odparty przez ces. Aleksandra Sewera w 233 r. Za jego panowania uznano w Persji religię Zaratustry za religię państwową. Por. *Słownik kultury antycznej. Grecja-Rzym*, red. L. Winniczuk, Warszawa 1992, s. 54-55.

³ Heliogabald (właściwie Varius Avitus Bassianus), 204-222, cesarz rzymski w latach 218-222, rodem z Syrii, kapłan syryjskiego boga słońca Baala lub Heliogadala, od którego przyjął imię. Usiłował wprowadzić w Rzymie kult boga słońca. Słynął z okrucieństwa i rozpusty. Zginął w wieku 18 lat zabity przez zbuntowanych pretorian, z inicjatywy Julii Mammei. Tamże, s. 181.

⁴ Ulpian (Dominius Ulpianus), zm. 228, wybitny prawnik rzymski, erudyta, doradca ces. Aleksandra Sewera, prefekt pretorianów. Było to w owym czasie najwyższe stanowisko administracyjne i sądownicze. Liczne prace Ulpiana z zakresu prawa weszły w skład *Digesta*. Ulpian starał się ratować sytuację finansową w państwie m.in. przez obniżenie żółdu. Jednocześnie dążył do zaostreżenia dyscypliny wojskowej, za co został znienawidzony przez żołnierzy. Zginął z rąk pretorianów w pałacu cesarskim. Tamże, s. 438.

Mammea, zainteresowana zagadnieniami religijnymi do tego stopnia, że Orygenes, kierownik szkoły katechetycznej w Aleksandrii, wybitny umysł chrześcijański, prowadził z nią dyskusję teologiczną w Antiochii, a Hipolit w Rzymie dedykował jej jedną ze swoich rozpraw. Sam cesarz powierzył uczonemu chrześcijaninowi, Julianowi Afrykańczykowi, zorganizowanie wielkiej biblioteki przy Panteonie. Ta tolerancja ułatwiła chrześcijanom tworzenie i rozwój własnych stowarzyszeń pogrzebowych oraz budowę świątyń. Cesarz podobno zamierzał zbudować Chrystosowi świątynię w Rzymie i uznać go oficjalnie za boga, ale na równi z innymi akceptowanymi przez państwo. Oznaczałoby to wprowadzenie pełnej tolerancji wobec religii do niedawna jeszcze prześladowanej. Wg przekazu miał stanąć po stronie rzymskiej gminy chrześcijańskiej w sporze prawnym o własność kawałka ziemi, gdzie miał stanąć kościół, przeciwnicy zaś planowali wznieść tam tawernę. Gdy sprawa trafiła na dwór cesarski, Sewer opowiedział się za chrześcijanami, twierdząc, że „lepiej żeby Bóg był czczony na tym miejscu niż ziemskie uciechy”⁵. W swej kaplicy domowej cesarz czcił podobizny tych, których uważał za ludzi wyróżniających się szlachetnością, a więc: Apoloniusza z Tiany, Chrystusa, Abrahama, Orfeusza. Stanowi to typowy przykład synkretyzmu, czyli tendencji do łączenia różnych wierzeń i kultów, bardziej żywych u schyłku starożytności. Każdego dnia wczesnym rankiem Aleksander dokonywał tam obrzędów religijnych. Był jednak słabym, kulturalnym, miernie utalentowanym człowiekiem, który może zdołałby dożyć późnego wieku wiodąc ów ustalony tryb życia, gdyby nie wielkie niebezpieczeństwa, które zagroziły wschodnim i północnym granicom imperium⁶.

Okolo r. 230 cesarz i jego matka byli tak zaabsorbowani nagłym zagrożeniem nadciągającym ze wschodu, w bezpośrednim sąsiedztwie ich rodzinnej Emesy, położonej nad rzeką Orontes w Syrii, na południe od Antiochii, że niemożliwe było, aby poświęcili jakąkolwiek uwagę sytuacji chrześcijaństwa w Rzymie. Poza tym nie istnieją żadne dowody, aby którykolwiek z rzymskich imperatorów tamtych czasów podjął jakieś konkretne działania w celu obrony chrześcijan przed lokalnymi prześladowaniami i złośliwymi oskarżeniami, jakie spadały na nich nawet za panowania najbardziej tolerancyjnych władców; powodem tego był fakt, że nadal obowiązywało prawo, zgodnie z którym wyznawanie chrześcijaństwa było przestępstwem karanym śmiercią⁷.

W 233 r. cesarz odzyskał prowincję, ale przygotowania do ostatecznej rozgrywki z Persją zostały przerwane na skutek najazdu Germanów na Galię. Aleksander udał się tam wraz z matką, gdzie oboje padli ofiarą spisku, na czele którego stanął późniejszy cesarz Maksymin Trak⁸. Rok 235 zapoczątkował okres kryzysu w imperium rzymskim, trwającego ponad 60 lat, czego przejawem były nowe prześladowania chrześcijaństwa w skali całego państwa.

⁵ Lampridius, *Aleksander Sewer*, c. XLIX.

⁶ A. Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich. Kalendarium cesarstwa rzymskiego*, Warszawa 2006, s. 337-338.

⁷ W. H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, s. 485.

⁸ *Słownik kultury antycznej*, s. 391-392.

2. Sytuacja papieństwa w I połowie III wieku

W początkach III wieku Kościół w Rzymie był uznanym punktem odniesienia chrześcijan w całym świecie śródziemnomorskim i mógł nawet funkcjonować jako sąd apelacyjny. Gdy wielkiego aleksandryjskiego teologa Orygenesza oskarżono o głoszenie herezji, słał listy nie tylko do biskupów swego regionu, ale i biskupa Fabiana (236-250) w odległym Rzymie, dokąd zresztą jako młody człowiek pielgrzymował. Dla wczesnych chrześcijan autorytet apostolski nie był tylko antykwaryczną ciekawostką, zwykłym faktem z okresu powstania danej społeczności. Apostołowie byli żywymi osobistościami, cennym gwarantem prawdy. Kościoły apostolskie dysponowały nie tylko rodowodem; przemawiały głosami swoich założycieli i zapewniały żywy dostęp do ich nauk. Jednak tylko w Rzymie skupił się autorytet dwóch apostołów. Charyzmatyczny głos Pawła, wyrastający nie z instytucji czy organizacji, ale z bezkompromisowej jasności Ewangelii otrzymanej wprost od Boga, połączył się tu z głosem Piotra – uznanego za symbol jurysdykcji Kościoła na niebie i ziemi, który polecenie związywania i rozwiązywania otrzymał od samego Chrystusa⁹.

Należy jednak pamiętać, że wszystkie te oznaki specjalnego statusu Kościoła rzymskiego i biskupa Rzymu były kwestią stopnia, nie rodzaju. Żadna inna gmina nie mogła powoływać się na dziedzictwo dwóch apostołów, ale i gdzie indziej działał apostolski autorytet, odpowiedzialność i związany z tym status. Także inni biskupi i inne Kościoły słały za granicę dary, pisały listy z radami, napomnieniami lub słowami zachęty i zrywały wspólnotę z tymi Kościołami, które uznawano za winne poważnych błędów. Ireneusz i Tertulian, podnosząc chwałę Kościoła rzymskiego, wskazywali tylko najbardziej wybitny przykład szerszego zjawiska. Tertulian (†225) podkreślał: „przypomnijcie sobie różne Kościoły apostolskie [...]. Achaja jest bardzo blisko was, tam zaś macie Korynt. Jeśli znajdujecie się niedaleko Macedonii, macie Filipi; jeśli możecie podróżować do Azji, macie Efez. Ale jeśliście blisko Italii, macie Rzym, skąd czerpiemy nasz autorytet [w Afryce]”. Afryka, w osobie swego największego przed Augustynem teologa, uznawała moc autorytetu Rzymu. Jednak nawet Afryka mogła ograniczyć lub wymówić to posłuszeństwo. W III w. jednym z najbardziej dzielących Kościół problemów było traktowanie tych, którzy odeszli od wiary w okresie prześladowań¹⁰.

Wybór biskupa Rzymu, do którego dochodziło w sposób obejmujący całą wspólnotę, w takiej samej formie, jak w innych Kościołach, nie wydawał się przyczyną wyjątkowych napięć aż do początku III w. To wówczas pojawiło się pierwsze poważne zagrożenie wewnętrznego podziału wspólnoty, kiedy wybór biskupa Kaliksta I (218-222) nie został uznany przez Hipolita, postać, którą zgodnie z tradycją przedstawiał posąg znajdujący się dziś u wejścia do Biblioteki Watykańskiej. Kalikst i Hipolit reprezentowali dwa odmienne nurty w Kościele rzymskim. Hipolit stał się w krótkim czasie miarodajnym kapłanem i być może najbardziej wykształconym człowiekiem kultury rzymskiej wspólnoty chrześcijańskiej. Wszechstronny i płodny

⁹ E. Duffy, *Święci i grzesznicy*, tłum. B. Gadomska, Warszawa 2007, s. 29-30.

¹⁰ Tamże, s. 30.

pisarz (tworzący nadal w języku greckim), w dziedzinie teologii popierał dyskusyjną naukę o Logosie (subordynacjonizm) i pod względem dyscypliny należał do najbardziej nieprzejednanej i rygorystycznej grupy tych, którzy uważali, że Kościół miał stawać się „wspólnotą świętych”¹¹. Kalikst natomiast był wyzwolonym niewolnikiem, który stał się współpracownikiem papieża Zefiryna (198-217) i sprawnym zarządcą katakumb przy via Appia, znanych dziś pod jego imieniem, po życiu pełnym przygód, którego szczegóły (łącznie ze złym prowadzeniem interesów, udziałem w bójkach, wyrokami i zwolnieniami) znane są zwłaszcza z pism jego adwersarza, stąd istnieje podejrzenie, że są naciągane¹². Jego stanowisko teologiczne było mniej nowatorskie od stanowiska Hipolita, także pod względem dyscypliny. Ku zgorszeniu rygorystów twierdził m.in., że należało dać możliwość pojednania tym, którzy popadli w grzech nawet po otrzymaniu chrztu, ponieważ Kościół jest domem tak świętych, jak i grzeszników. Kalikst, w odróżnieniu do Hipolita, patrzył na sprawy Kościoła z duszpasterskiego raczej niż teologicznego punktu widzenia. Świadom swej odpowiedzialności za dusze wiernych, a zarazem eksponowanego stanowiska rzymskiej gminy kościelnej, zwracał on swój wzrok nie wstecz, ale w przód, w przyszłość, wczuwając się w nowe warunki i potrzeby chrześcijańskiego społeczeństwa. Zdawał sobie sprawę, jak bardzo się ono rozwinęło i jak głęboko weszło w świat w ostatnim dziesięcioleciu. Przewidywał też, że jego rozwój pójdzie jeszcze dalej i pod tym kątem oceniając sytuację dochodził do wniosku, że małoazjatycka koncepcja Kościoła nie wytrzyma już próby czasu, że wzrastającej liczbie chrześcijan nie wystarcza już forma Kościoła-sekty, lecz wymaga ona Kościoła-instytucji, silnie zorganizowanej, lecz zarazem otwartej na świat i z konieczności mniej rygorystycznej w swych wymaganiach moralno-dyscyplinarnych¹³.

Kiedy Kalikst wybrany został na biskupa Rzymu, Hipolit odmówił pogodzenia się z tą decyzją wspólnoty kościelnej. Stanąwszy na czele grupy mniejszościowej, zgodnie z tradycją, został uznany pierwszym antypapieżem. Przynajmniej taka jest najbardziej wiarygodna rekonstrukcja wydarzeń. Jednak wciąż otwarta jest dyskusja uczonych zarówno wokół postaci Hipolita, jak i faktu, czy doszło w ogóle do jego „wyboru”. Pewne jest natomiast, że podważał stale działania Kaliksta, oskarżając go błędy doktrynalne (w rzeczywistości nieistniejące) i o pobłażliwość, jeśli chodzi o dyscyplinę. Wytykał mu przyjęcie z powrotem do wspólnoty kościelnej konwertytów z sekt schizmatycznych bez należynej pokuty, zgodę na małżeństwa kobiet wyższych klas z mężczyzn niższego statusu społecznego (zabraniało tego prawo rzymskie), wyświecania na księży tych, którzy byli żonaci więcej niż jeden raz, w sumie zaś nieroztropne udzielania przebaczenia¹⁴. Krótko mówiąc, w przeciwieństwie do integryzmu Hipolita, Kalikst był przedstawicielem chrześcijańskiego progresizmu, który główne zadania nakreślone Kościołowi przez Chrystusa widział nie w zwalczaniu „złego” świata, lecz w jego nawracaniu; nie w biernym oczekiwaniu na chwi-

¹¹ J. N. Davidson Kelly, *Encyklopedia papieży*, przeł. T. Szafrński, Warszawa 2006, s. 28-29.

¹² M. Michalski, ks., *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, Warszawa 1975, s. 180.

¹³ Tamże, s. 182.

¹⁴ A. M. Piazzoni, *Historia wyboru papieży*, Kraków 2004, s. 25.

lę, w której królestwo Chrystusowe samo spadnie z nieba, lecz w czynnym budowaniu tegoż królestwa na ziemi, z pomocą Boską, ale ludzkimi siłami i wg trzeźwych zasad ludzkiego rozumu. Najlepszy przykład realizmu dał Kalikst w wyszydzanym przez Hipolita dekrete o małżeństwach. Rozumiał on doskonale, że chrześcijanie z rodu senatorskiego niełatwo było znaleźć męża: małżeństwo z wyzwolencem było jej zabronione, z niewolnikiem wprost nieważne z prawnego punktu widzenia, a przecież właśnie w tych sferach mogła najłatwiej spotkać godnego towarzysza życia i zarazem współwyznawcę. Toteż w praktyce zdarzały się wypadki związków potajemnych, opartych tylko na odpowiedzialności w sumieniu. Kalikst postanowił takie związki uznać również na forum kościelnym za małżeństwa ważne¹⁵.

Konflikt nie miał wyłącznie tła osobistego. W Rzymie powstały dwie rywalizujące z sobą wspólnoty chrześcijańskie, jedna oficjalna, na czele z Kalikstem i druga, dysydencka, która utożsamiała się z Hipolitem. Były one wyrazem dwóch radykalnie różnych sposobów pojmowania Kościoła. Rozbieżność, jakiej były wyrazem, między stanowiskiem radykalnym a umiarkowanym, między pragnieniem doskonałej wspólnoty czystych, nie kompromitowanych kontaktem ze światem, a dostosowaniem się do konkretnych warunków, stworzonych przez samą ekspansję chrześcijaństwa, miała się wielokrotnie pojawiać w nadchodzących dziesięcioleciach.

3. Pontyfikat Urbana I

Urban imieniny obchodzi kilka razy w roku (2 kwietnia, 25 maja, 2 lipca, 29 lipca, 27 września, 31 października oraz 19 grudnia). Jest to imię wywodzące się z języka łacińskiego od przymiotnika: *urbanus* (tj.: miejski, mieszkaniec miasta, Rzymianin, kulturalny, grzeczny, wykształcony). W samym Martyrologium Rzymskim odnajdujemy dwunastu świętych noszących imię Urban. Pierwszym na tej liście jest Urban, współpracownik św. Pawła, którego znamy wyłącznie ze wzmianki zamieszczonej w Liście do Rzymian (16, 9). Apostoł zwie go swym współpracownikiem w Chrystusie. Był zapewne chrześcijaninem rzymskiego pochodzenia. W historii Kościoła było również w sumie ośmiu papieży noszących to imię¹⁶.

Według dzieła „*Liber Pontificalis*”¹⁷, Urban był rodowitym Rzymianinem, a jego ojciec miał na imię Poncjjan. Większość życia naszego patrona jest owiana tajemnicą, co prowadzi do wielu mitów i nieporozumień. Istnieją dwa podstawowe źródła potwierdzające historyczność tego pontyfikatu: historyk Euzebiusz z Cezarei

¹⁵ M. Michalski, ks., *Antologia literatury patrystycznej*, s. 183.

¹⁶ Wśród najbardziej znanych: bł. Urban II (1088-1099, były opat Cluny, popierał reformę Kościoła, proklamował „pokój Boży [treuga Dei], inicjator I krucjaty krzyżowej); Urban IV (1261-1264; papież, który wprowadził święto Bożego Ciała); bł. Urban V (1362-1370; w dobie niewoli awiniońskiej próbował reformować Kościół). M. Gryczyński, *Poczet papieży*, Poznań 2006.

¹⁷ *Liber Pontificalis*, wyd. L. Duchesne, Paris 1886-1892. Zbiór biografii papieży od św. Piotra do Piusa II (zm. 1464), sporządzony w VI w. i później uzupełniany. Choć duża część materiału, zwłaszcza w pierwszych rozdziałach, ma charakter apokryficzny, ta praca opiera się w zasadzie na wartościowych źródłach i chociaż często stronnicza, jest niezbędna dla historii papieństwa; Dert J. March, *Liber Pontificalis completus ex codice Dertusensi*, Barcelona 1925.

(ok. 260-340) podaje jego imię oraz długość pontyfikatu – osiem lat¹⁸ (wg „Katalogu Liberiusza” z IV w. – dziewięć lat), oraz napis na fragmencie sarkofagu z jego imieniem w katakumbach św. Kaliksta, odkryty w XIX w.

Pomimo braku wyczerpujących źródeł na jego temat; jest pierwszym papieżem, którego rządy mogą być sprecyzowane co do dnia. Został 17-tym papieżem po męczeńskiej śmierci św. Kaliksta I; 14 października 222 roku i rządził do 23 (19) maja 230 r. Wg żywota św. Cecylii, Urban miał mieszkać (a właściwie ukrywać się) 3 mile na południe od Rzymu, wzdłuż Via Appia, w grobowcu rodzinnym Cecyliuszów Medellów¹⁹. Za jego pontyfikatu nadal trwała schizma, na czele której stał antypapież Hipolit. Stąd możliwe, że Kościół rzymski wybrał następcą Kaliksta, człowieka dobrze urodzonego i wykształconego, a przy tym tolerancyjnego, aby zażegnać schizmę, powstałą w 217 r. Urban, od chwili swego wyboru, szukał z Hipolitem pojednania, próbując go docenić i zjednać dla prawowitej wspólnoty kościelnej, powierzył mu obliczenie tablic paschalnych na kolejne lata²⁰. Trudno powiedzieć, czy Hipolit przyjął zadanie. Niemniej jednak był to akt dobrej woli papieża, który szukał porozumienia ze swoim przeciwnikiem już na początku pontyfikatu. Jednak Hipolit pozostał nieprzejednany, czego wyrazem było jego dzieło pt. „*Philosophumena*”, opublikowane za pontyfikatu Urbana, w którym autor oczerniał papieża Kaliksta. Nowy biskup Rzymu kontynuował politykę poprzednika, potwierdzając wszystkie dekrety wydane za jego rządów. Nadal przyjmowano pokutników i schizmatyków do jedności z Kościołem, po odbyciu wyznaczonej pokuty oraz błogosławiono małżeństwa osób reprezentujących różne warstwy społeczne (mezalians zakazany prawem rzymskim). Nie był to jednak czas pełnego spokoju w łonie wspólnoty kościelnej. Nieprzerwanie trwały spory teologiczne, które dzieliły Kościół, do których należy zaliczyć: monarchianizm, adopcjonizm, gnostycyzm, montanizm, tendencje millenarystyczne (chiliastyczne), problemy z ustaleniem terminu świętowania Wielkanocy; czy też pytania o ważność lub nieważność chrztu we wspólnotach heretyckich. Urban, podobnie jak jego pragmatyczny poprzednik, realizował duszpasterską wizję Kościoła w imię Chrystusowej miłości i przebaczenia, pozyskując sobie nowych zwolenników. Poza tym uchodził za wytrawnego kaznodzieję, który swoimi kazaniami przyciągał do wspólnoty kościelnej nowych wiernych. Sprzyjała temu oczywiście także polityka tolerancji czy nawet przychylności dla chrześcijaństwa za rządów Aleksandra Sewera. Zatem rozrost Kościoła rzymskiego w tym czasie to bez wątpienia także zasługa wyrozumiałej postawy samego św. Urbana²¹.

¹⁸ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*, Poznań 1924, VI: 21, 2; 23, 3.

¹⁹ J. de Voragine, *Złota legenda. Wybór*, tłum. J. Pleziowa, Warszawa 1955, s. 650.

²⁰ Wyliczenie dat obchodu Wielkanocy w kalendarzu chrześcijańskim.

²¹ W Rzymie do Kościoła należały już spore tereny, zaś w 251 r. Kościół zatrudniał czterdziestu sześciu starszych, siedmiu diakonów, siedmiu subdiakonów, czterdziestu dwóch akolitów i pięćdziesięciu dwóch pomniejszych kleryków, lektorów i oddźwiernych. Opiekował się tysiącem pięciuset wdów i innymi potrzebującymi, którym udzielał wsparcia. Liczba członków Kościoła w mieście sięgała być może nawet 50 tys. E. Duffy, *Święci i grzesznicy*, s. 30.

Wg żywota św. Cecylii (VI w.)²² papież (niektóre przekazy podają, że również sama Cecylia została przez niego nawrócona) miał nawrócić i ochrzcić jej męża Waleriana. Ten zaś przyprowadził do Urbana swego brata, Tyburcjusza. On również przyjął chrzest z rąk papieża. Dwaj konwertyci zaczęli otwarcie nauczać nowej wiary. Gdy wkrótce potem wybuchło prześladowanie (ok. 230 r.), wezwano ich do prefekta Rzymu i przesłuchano. Obaj przyznali, że wierzą w Chrystusa; nawrócili też Maksymiliana, jednego z podwładnych prefekta. Z rozkazu prefekta zostali ścięci (za grzebanie chrześcijańskich męczenników), a Cecylia pochowała ich w katakumbach Pretekstata przy Drodze Apijskiej. Maksymilian również został skazany na śmierć; zginął od ciosów w głowę zadawanych biczem, którego rzemienie zakończone były ołowianymi kulkami i pochowano go obok Waleriana i Tyburcjusza. Kiedy prefekt, Almachiusz, dowiedział się, że Cecylia, wywodząca się ze starego rzymskiego rodu, jest chrześcijanką i że zarówno własny majątek, jak i majątek Waleriana przekazała pap. Urbanowi na rzecz Kościoła, kazał ją aresztować. Żołnierze rzymscy, oczarowani jej pięknnością, błagali ją, by nie narażała swego młodego życia. Cecylia miała jednak odpowiedzieć: „Nie lękajcie się spełnić nakazu, bowiem moją młodość doczesną zamienicie na wieczną młodość u mego oblubieńca, Chrystusa”. Pod wpływem jej odpowiedzi miało nawrócić się 400 legionistów, których przyprowadziła do św. Urbana, by ten udzielił im chrztu. Cecylia stanęła przed ob-

²² Relacja o męczeństwie św. Cecylii pochodzi przede wszystkim z akt męczenników spisanych ok. 500 r., a zatem ponad 250 lat po wydarzeniach, które opisują. Bardzo możliwe jest jednak, że oparto je na niemal współczesnych Cecylii dokumentach. Relacji o jej męczeństwie, podobnie jak wiele innych opowiadań o męczennikach z okresu wczesnego chrześcijaństwa, została odrzucona jako całkowicie bądź po części fikcyjna. Pozostają jednak dwa koronne argumenty, które trudno zignorować. To mianowicie dom należący pierwotnie do kogoś z rodziny męczennicy, który był ważną i jedną z pierwszych nieruchomości rzymskich, będących własnością Kościoła. Drugim zaś dowodem jest niewielka, wykonana z cyprysowego drewna trumna, otwierana dwukrotnie. Pierwszy raz uczynił to papież Paschalis w 821 r., po raz drugi zaś kardynał Sfondrati w r. 1599. W obu przypadkach okazało się, że ciało jest nienaruszone rozkładem; leżało w tej samej pozycji, w jakiej zostało pochowane. Prześnięte krwią lniane kawałki materiału znaleziono u stóp zmarłej, ona sama zaś ubrana była w jedwabno-złotą szatę, dokładnie taką samą, jak ta, opisana w aktach. Za drugim razem obejrzano rany zadane mieczem i opisano je. W obu przypadkach otwarto również sarkofagi zawierające ciała Waleriana, Tyburcjusza i Maksymiliana. Dwa szkielety wykazywały bardzo wiele podobnych cech z opisu męczeństwa, jednemu z nich brakowało czaszki, natomiast w przypadku trzeciego ze szkieletów ujawniono rozległe uszkodzenia kości głowy, które powstały na skutek uderzeń ciężkim narzędziem; odpowiadało to relacji z akt, wedle których Maksymiliana zabito, zadając mu uderzenia w głowę biczem zakończonym ołowianymi kulkami. Rzeźbiarz Stefano Maderna sporządził przepiękną i wierną replikę ciała św. Cecylii, które widział w 1599 r. leżącą w trumnie. Informuje o tym jego własnoręczna inskrypcja, którą umieścił na podstawie posągu; można go dziś oglądać w Bazylice św. Cecylii w Rzymie. Przy pierwszym otwarciu trumny obecny był papież Paschalis I – zaświadcza o tym ówczesny historyk Anastazy, zwany „bibliotekarzem”. Świadcami drugiego otwarcia trumny byli: pierwszy wielki nowożytny historyk chrześcijaństwa Cezar Baronius, kardynał Sfondrati, biskup Izernii, Jochanes Buzzi, kanonik Kongregacji Luterskiej, jezuita księża: Piotr Alabona i Piotr Morra, później zaś także sam papież Klemens VIII. Według relacji naocznego świadka Baroniusa, jedwabne nakrycie ciała nie zostało zdjęte, ale było „bardzo lekkie” i „kiedy je przesunięto, dokładnie odwzorowało pozycję oraz kształt ciała”. Papież Klemens VIII, „mimo nakrycia, rozpoznał dosłownie każdy członek jej ciała”. Zatem opis męczeństwa św. Cecylii może zawierać autentyczną relację. Por. W. H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, s. 488-489.

liczem Almachiusza odziana w szatę z jedwabiu przetykaną złotem, odmawiając wyrzeknięcia wiary w Chrystusa i złożenia ofiary bożkom. Prefekt chciał uniknąć publicznej egzekucji członka szanowanej rodziny; miała zginąć uduszona parą we własnej łaźni, ale pierwsza próba pozbawienia jej życia zakończyła się fiaskiem. Wtedy prefekt nakazał ją ścinać, ale podobnie jak to było w przypadku św. Perpetui, kat nie potrafił wypełnić swego zadania do końca. Zranił ją jednak głęboko w kark, powodując obfite krwawienie. Ci, którzy ją podziwiali, zebrali się wokół niej i aby powstrzymać potok krwi, przyłożyli do rany lniany opatrunek. Czuwali przy niej przez trzy dni, dopóki nie umarła w spokoju i radości, dopełniając świadectwa wiary w Chrystusa. Papież Urban pochował ją w katakumbach Kaliksta. Złożoną ją do grobu w jedwabno-złotej szacie, a przeniknięte krwią lniane kawałki materiału spoczęły obok jej stóp²³. Jej zaś dom, znajdujący się na Zatybrzu, w którym zamieszkiwała wraz z mężem, wg legendy św. Urban miał zamienić na świątynię chrześcijańską²⁴.

Niedługo później, w maju 230 r. został pochwycony również sam papież. Wg legendy (Akta męczeństwa św. Urbana z IX w.) miał go pojmać Karpasjusz, sługa prefekta Rzymu, wraz trzema kapłanami i trzema diakonami, którzy mu towarzyszyli. Po torturach został przyprowadzony przed oblicze prefekta Almachiusza, który oskarżył Urbana, że ten „sprowadził na manowce wiary chrześcijańskiej” pięć tysięcy Rzymian, w tym przedstawiciele szlacheckich rodów jak: Cecylia, Walerian i Tyburecjusz. Zażądał także zwrotu skarbow Cecylii i całego Kościoła rzymskiego. Papież miał odpowiedzieć: „skarb Cecylii odszedł do nieba przez ręce ludzi biednych”, zarzucając przy tym prefektowi chciwość i obłudę. Nie mogąc go zastraszyć i złamać, odesłał papieża wspólnie z jego towarzyszami do więzienia na kolejne tortury. Urbanowi jednak udało się w więzieniu pozyskać dla wiary chrześcijańskiej trzech oficerów i prefekta więzienia o imieniu Anolinusz. Gdy prefekt Rzymu dowiedział się o tym fackie, kazał papieża i jego współpracowników zaprowadzić przed posąg bóstwa rzymskiego, aby tam wyrzekli się wiary w Chrystusa i złożyli ofiarę z kadzidła. Wówczas Urban zaczął się modlić i uczynił znak krzyża, zrzucając tym sposobem bożka pogańskiego z kolumny, na której stał. Ten zaś spadając zabił 22 pogańskich kapłanów. Męczenników poddano kolejnym torturom, po czym 23 maja 230 r. zostali wszyscy ścięci, poczynając od Urbana. Nie był to jednak koniec cudów. Obserwujący postawę papieża i jego towarzyszy sługa prefekta Rzymu Karpasjusz, nawrócił się na wiarę chrześcijańską i z całym swym domem przyjął chrzest z rąk św. Fortunata. Ciała męczenników, w tym św. Urbana, 25 maja, zostały ze czcią pochowane w katakumbach Pretekstata, obok Waleriana, Tyburejusza i Maksymiliana²⁵.

²³ Tamże, s. 485-486; J. de Voragine, *Złota legenda*, s. 649-652.

²⁴ Ciało św. Cecylii, w nienaruszonym stanie, w pozycji leżącej, lekko pochylone ku ziemi odkryto dopiero w 824 r. w katakumbach św. Kaliksta, a następnie na polecenie papieża św. Paschalisa I złożono w bazylice jej poświęconej na Zatybrzu. Bazylika stoi na miejscu, w którym Cecylia zamieszkała niegdyś ze swym mężem. Wybudowano ją w IV w.

²⁵ Niektórzy współcześni historycy są zdania, że papież umarł śmiercią naturalną, na co jednak są słabe dowody.

Prawdopodobnie św. Urban nie zostawił po sobie żadnych pism. Tradycja jednak przypisuje mu dekret nakazujący używania tylko srebrnych lub złotych kielichów i paten w czasie Mszy św., który miała obowiązywać w 25 kościołach tytularnych (VI w.) oraz encyklikę skierowaną ponoć do wszystkich chrześcijan, poświęconą m.in. własności Kościoła, ofiarom złożonym na jego rzecz, a także czci i szacunku okazywanego biskupowi²⁶.

Istnieje wiele historycznych i archeologicznych niejasności towarzyszących od dawna toczonemu sporowi na temat lokalizacji grobu św. Urbana oraz tego, czyje szczątki w nich pochowano. Tradycja rzymska oraz późniejsze akta papieża Urbana I i św. Cecylii, a także *Liber Pontificalis* zgodnie twierdzą, że grób Urbana I znajduje się w katakumbach Pretekstata, w pobliżu grobów męczenników, których nawrócił. Odkrycie w XIX w. inskrypcji *URBANUS Episkopos* (Biskup Urban) w katakumbach Kaliksta w miejscu, gdzie pochowano wielu kolejnych papieży z III w. (tzw. „krypta papieży”), skłoniło wybitnego włoskiego archeologa Giovanni Battista de Rossi do przypuszczenia, że papież Urban I wraz ze swymi bezpośrednimi następcami został pochowany w katakumbach Kaliksta, natomiast Urban, którego grób znajduje się w katakumbach Pretekstata, był zwykłym biskupem, również uhonorowanym jako męczennik. Przeciwno tej teorii przemawiają jednak trzy ważne argumenty:

1. w „krypcie papieży” nie pochowano żadnego z poprzedników Urbana, pierwsze potwierdzone pochówki miały miejsce za pontyfikatu pap. św. Fabiana (236-250), który złożył tam szczątki swoich poprzedników: Poncjana (bezpośredniego następcy Urbana) i Antera, nie ma zatem żadnego dowodu, że praktyka ta została zapoczątkowana, gdy zginął Urban; mamy dowód w postaci inskrypcji, ale ma on obosieczny charakter, bowiem Urban, pochowany w katakumbach Kaliksta, mógł być zwykłym biskupem, papieża zaś, zgodnie z tradycyjnym przekazem, pogrzebano w katakumbach Pretekstata;
2. badania liter z inskrypcji „Urbanus”, umieszczonej w katakumbach Kaliksta, wykazały, że wykonano ją znacznie później niż w III w.
3. katalog papieży, pochowanych w „krypcie papieży”, podany przez pap. Sykstusa III, w którym nie ma papieża Urbana²⁷. Wiele zatem wskazuje na katakumby Pretekstata jako miejsce spoczynku papieża Urbana I.

4. Kult papieża św. Urbana I

Martyrologium Rzymskie wspomina go zawsze pod dniem 25 maja, natomiast w posoborowym kalendarzu liturgicznym pojawia się pod datą 19 maja, wziętą z *Liber Pontificalis*. Wg starożytnego mszału, Święty lokalnie był czczony na terenach Galii (Francji) już w VI w. Był jednym z najbardziej czczonych świętych w średniowieczu, a także później, przy tej okazji powstawały liczne legendy na jego temat. Ważne miejsce w popularyzowaniu kultu św. Urbana I w Europie odegrało

²⁶ *Urbanus-Brief (INCIPIUNT DECRETA URBANI PAPAE DE COMMUNI VITA ET OBLATIONIBUS FIDELIUM)*, <http://www.pseudoisidor.mgh.de/html/037.htm>.

²⁷ W. H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, przyp. 134, s. 486.

opactwo benedyktynek w Erstein w Alzacji, które od roku 848 posiadało ponoć relikwie Świętego. Wielkimi jego czcicielami byli papieże Urban II (1088-1099) oraz Urban V (1362-1370), którzy sami czczeni są jako błogosławieni. Chyba jeszcze bardziej na rozwoju kultu zaważył fakt, że dzień św. Urbana skojarzył się, w świadomości ludu, z rozmaitymi zwyczajami rolniczymi, zwłaszcza z uprawą winorośli. W tradycji ludowej wiązało się to z legendą, wg której św. Urban, w czasie jednego z pościgów, miał się ukryć w winnicy pod winnym krzewem, co ocaliło mu życie. Inni powoływali się na przypisywany mu dekret o kielichu i pateniu, co kojarzyło im się z winem. Stąd jego kult był i jest popularny m.in. we Frankonii, w Badenii, w Austrii, Alzacji. W niektórych rejonach dzień wspomnienia papieża Urbana I (25 maja) na okres zbioru winorośli (stąd też ludowe przysłowia: „Gdy w dzień Urbana pięknie słońce świeci, dużo dobrego wina zleci”; czy inne: „Na świętego Urbana pół dzbana wina, na świętego Jana cały dzban”, względnie w innych, gdy winorośl kwitnie. W wielu winnicach można znaleźć wizerunki świętego, zaś w niektórych miejscach nadal praktykuje się procesje wśród winorośli ku czci tego papieża. Na terenie Słowacji i Moraw istniało bardzo emocjonalne podejście do św. Urbana. Gdy bowiem w okolicach dnia jego wspomnienia była sprzyjająca pogoda i winorośl obrodziła, jego figury ozdabiano winoroślami czy też nawet przy nich stawiano beczułki z młodym winem; gdy natomiast Święty „się nie sprawdził” i winorośl nie obrodziła, figury oblewano brudną wodą czy wręcz wrzucano je do potoków.

Na dzień św. Urbana święcono pola uprawne, urządzając wokół nich procesje z wizerunkiem świętego. Kult i zwyczaje dotarły też na ziemię polskie, szczególnie na Śląsk²⁸. Jego propagatorami byli zwłaszcza cystersi. Procesje na pola, jakie wtedy praktykowano, nazywano „urbankowymi odprawami”. Chronił też „Urbanek” na

²⁸ W gminie Iwkowa (woj. małopolskie, powiat brzeski) w XVII w. murarze, którzy budowali kościół w pobliskim Wojakowie, postawili kamienną kaplicę. W kaplicy po dziś dzień czci się św. Urbana papieża. Miejsce, w którym zbudowano kaplicę, miejscowi nazywają „do Urbana”. Kapliczkę zbudowano na miejscu, gdzie w X w. znajdowała się pustelnia Urbana-Benedykta, ucznia św. Andrzeja Świerada z Tropia. Przypuszcza się, że pustelnik Urban, wraz ze swoim mistrzem Świeradem, w 1018 r. udali się na wezwanie św. Stefana Węgierskiego do Nitry (obecnie Słowacja) w celu nawracania tamtejszej ludności. Nitra słynęła z kultu św. Urbana, papieża m.in. jako miejsce rozległych winnic. Wg legendy w chwili śmierci Urbana-Benedykta, w Iwkowie, nad pustelnią, ukazał się w wielkiej jasności obraz św. Urbana. Obraz zabrano do kościoła w Tymowej. Jednak następnej nocy obraz sam się przemieścił i pojawił się w lesie nad pustelnią zawieszony w wielkiej jasności na grabie. Mieszkańcy Iwkowa wybudowali w tym miejscu drewnianą kapliczkę, w której umieszczono obraz. Kapliczka znajdowała się obok źródła, które dawało początek potokowi. Ze źródła w czasie pobytu w pustelni w Iwkowie Urban codziennie pił wodę. Światłość uczyniła wodę ze źródła leczniczą i cudowną z uwagi na moc leczenia, zwłaszcza chorób oczu. Została ona nazwana imieniem św. Urbana. W miejscowej tradycji pustelnik Urban oraz św. Urban, papież, są wyjątkowo silnie powiązani. Rozwinięty w średniowieczu silny kult św. Urbana, papieża, dotrwał do naszych czasów. W diecezji bielsko-żywieckiej istnieją obecnie cztery parafie św. Urbana, papieża (Roczyny – dekanat andrychowski, Kobiernice – dekanat kęcki, Hecznorowice – dekanat wilamowicki, Brzeszcze – dekanat jawiszowski). Z kolei najstarszym zabytkiem Porąbki jest kaplica p.w. św. Urbana zbudowana w 1823 r. nad Sołą – zaledwie 20 km od Wieprza. Spełniała ona rolę modlitewną do 1907 r., w którym naprzeciwko niej wzniesiono i poświęcono kościół. <http://www.papiezurban.kasztelan.net>.

Śląsku przed gradobiciem, suszą, ogniem, powodzią, wiatrami i wszystkim, co mogło zniszczyć zasiane na polu zboże. Potwierdza to stare przysłowie: „Po Urbanie już jeno o zbożu gadanie”. Dawniej też bojący się o swoje plony śląscy rolnicy fundowali do kaplic św. Urbana woskowe świece, zwane „urbankowymi świecami”, które paliły się bez przerwy od święta ich patrona aż do żniw. W czasie burz używano na Śląsku małych dwonków poświęconych w dniu św. Urbana. Wierzono, iż rozpędzą one chmury gradowe. Dzień patrona rolników wykorzystywano do rozmaitych wróżb agrarnych. Uważano go za najwłaściwszą porę do sadzenia rozsady dyni oraz siania jęczmienia i prosa. Niektóre wróżby meteorologiczne stały się przysłowiami: „Pogoda na Urbana, deszcz na Wita, to dobrze na żyta” (Cieszyńskie); „Pankracy i Urban pogodny jest dla wina wygodny” (Mikołów). Kult św. Urbana na Śląsku potwierdzają liczne kościoły i kapliczki, wystawione ku jego czci, m.in.: Radlin Górny koło Wodzisławia Śląskiego, Brzezina koło Raciborza, Paniówki koło Mikołowa, Wola koło Pszczyny, Reńska Wieś koło Koźła²⁹.

Biskup wrocławski, Wawrzyniec, w akcie datowanym na lata 1220-1232, nadał dziesięciny z winnicy koło Koźuchowa, która należała do niejakiego Jaśka. Z czasem dotarło na Śląsk prawo, zwane „Zwierciadłem saskim”, które regulowało sprawę płatności dziesięcin z winnic. Właściciele winnic mieli je płacić na św. Urbana (25 maja).

Ikonografia: przedstawiany w stroju papieskim i w tiarze, z księgą, z laską, z krzewem winnym, z winogronami, z mieczem, z kielichem. Rzadsze wizerunki papieża Urbana: po ścięciu, z tiarą papieską przy nim; z przewróconym idolem pogańskim, podczas gdy on jest ścięty; biczowany na stosie; klęczący młodzieniec przed papieżem.

Patronat: plantatorzy winnic, bednarze, rolników, ogrodników; winnic i wina, dobrych urodzajów; wzywany w czasie burzy i piorunów, powodzi, suszy, chroni pola i winnice przed mrozem, gradem, powodzią i innymi klęskami żywiołowymi, chroni przed pijaństwem.

Patron miast: Maastricht (Holandia); Toledo, Troyes, Walencji, a w Polsce: Gogolina, gminy Obiór oraz Cieczowej. Od 5 września 2010 r. św. Urban-papież jest także patronem Zielonej Góry w konkurencji do promowanego od lat pogańskiego bożka Bachusa (Dionizosa)³⁰, patrona zielonórskiego winobrania. Ma on strzec

²⁹ J. Pośpiech, *Zwyczaj i obrzędy doroczne na Śląsku*, Opole 1987, s. 225-227.

³⁰ Bachus (Dionizos) wg mitologii: syn Zeusa i Semele, bóg winnej latorośli, wina i płodnych sił natury przyrody. Przed urodzeniem Bachusa Semele – za namową zazdrosnej Hery – poprosiła Zeusa, by ukazał się jej w boskim majestacie, tak jak się ukazuje żonie. Zeus zjawił się wśród gromów i błyskawic, od których Semele spłonęła; Zeus uratował jednak dziecko i donosił w swoim udzie małego Dionizosa. Po urodzeniu oddał go początkowo na wychowanie Hermesowi, a następnie nimfom. Bachus nauczył ludzi uprawy winorośli i produkcji wina. Wędrował po wszystkich krajach na rydwanie w otoczeniu bakchanek i satyrów, osłów niosących worki z winem, przy hałaśliwej muzyce aulosów i bębenków. Kult Dionizosa posiał wiele pierwiastków wschodnich; był to początkowo kult tracki, przejęty następnie przez Greków; orgiastyczny charakter obrzędów dionizyjskich został nieco złagodzony pod wpływem kultu Apollona: oba te kultury stale ze sobą rywalizowały. Sam Dionizos uchodził za łagodnego i dobrego boga, który oblaskawiał nawet dzikie zwierzęta. Z Dionizosa wiążą się mity o Adradnie i przemienieniu w delfiny korsarzy, którzy porwali Dionizosa, chcąc go sprzedać w nie-

miasto przed warunkami atmosferycznymi, patronując idei pojednania politycznego w środowisku zielonogórskim oraz chronić mieszkańców i odwiedzających Zieloną Górą przed upadkiem moralnym, a zwłaszcza pijaństwem.

Summary

St. Pope Urban I, the patron of winemakers, on the background of the era

Urban ruled by the Church in the years 222-230. He was the first pope, whose pontificate was determined very precisely to the day. He ruled during the schism in the Church of Rome, headed by Hippolytus, the first antipope. Urban is a legendary figure in half. Nothing concrete is known about his pontificate. In the Middle Ages about it, a number of legends and traditions. From the Middle Ages to the present day is the patron saint of vineyards and winemaking in many European countries. From 5 September 2010, is also the patron of Zielona Góra, the city of wine traditions.

wolę. W czasie świąt składano mu winorośl, bluszcz, wawrzyn, delfina oraz. osła. *Słownik*, s. 117-118.

Theosis człowieka

Wprowadzenie

Powołanie w Biblii posiada wielu różnorodnych aspektów. Jednym z nich, bez wątpienia, jest szczególnie potraktowane życie. Obserwujemy tam, że wśród ogólnego powołania do istnienia, życie odgrywa wyjątkową rolę i stanowi niepowtarzalne w swej istocie, a także charakterze, wydarzenie. Autor Księgi Rodzaju pisze o transbiologicznym istnieniu człowieka. Nie przypadkiem przecież hagiograf wkłada w usta Boga słowa o jakimś, nieznanym przedtem namyśle będącym jednocześnie fenomenalną proklamacją powołania istoty ludzkiej. Wewnętrzny dialog Boga „uczynimy ludzi na obraz Nasz, podobnych do Nas” (Rdz 1, 26), który starożytni twórcy odnoszą do Ojca i Syna przyjmuje formę: uczynimy człowieka na mój obraz, którym Ty jesteś¹. Syn, jako Obraz Ojca, jest tu modelem, prawzorem. Jedno z przesłań tego tekstu, to eschatologiczne, jest przedmiotem tego opracowania.

1. Obraz i podobieństwo

Ukształtowanie człowieka na obraz (*selem*; łac. *imago*) i podobieństwo (*dēmûth*; łac. *similitudo*) Boga musi stanowić bardzo konkretną cechę², skoro tak bardzo wyróżnił On istotę ludzką od całego stworzenia, nadając mu wyraźne rysy odrębności. Co więcej, powierzył mu pieczę nad całym osiągalnym dla niego światem, stanowiąc tym samym z niego osobę wyjątkową. Cechą charakterystyczną tej wyjątkowości jest właśnie obraz, który w pełni objawił się przez Jezusa Chrystusa, o którym św. Paweł napisze „On (Jezus Chrystus) jest obrazem (eikon) Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15). Komentując ten tekst Jan Dunst – Doktor Subtelny, nazwie Chrystusa „arcydziełem Boga” (*summum opus Dei*)³. Wielki nauczyciel V w. Cyryl z Aleksandrii dokonuje refleksji nad naturą człowieka, którą jednoznacznie łączy ze stworzeniem na wzór Syna. Świadczy o tym jego teologia oparta na fakcie inkarnacji. Syn Boży mógł wcielić swoje bóstwo, ponieważ natura człowieka została powołana już jako ikona Boga, dlatego „od Ducha Świętego człowiek otrzymał pieczęć, czyniącą go obrazem Boga”⁴. Cyryl jest piewcą Ducha Świętego, starożytnym pneumatoforem, gdyż zależność od Niego przebija się we wszystkich jego naukach.

¹ Cytaty pochodzą z: *Pismo Święte, Stary i Nowy Testament 1-4*, Poznań 2000

² S. Grzybek, *Obraz człowieka w Starym Testamencie*, [w:] *Vademecum Biblijne* [później VB], Kraków 1991, s. 114. Por. *Wstęp do ksiąg Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 94.

³ Zob. G. Bloch, *Jan Duns ze Szkocji*, Poznań 1986, s. 151.

⁴ Cyryl z Aleksandrii, PG 73, 204 D. Bez daru Ducha Świętego „rysy obrazu Bożego nie mogą na nowo rozbłysnąć w człowieku” – PG 73, 205 B.

Widzimy więc, że powołanie człowieka oparte jest na wizerunku Syna Bożego. Fenomen osoby nie jest niewiadomy, lecz oparty na odwiecznym planie Boga, który właśnie taką postać przewidział dla swojego Syna, który stanie się, jako Człowiek, „odbiciem ukazującym Jego chwałę i jako obraz Jego istoty” (Hbr 1, 3).

2. Historia kształtowania pojęć

Już we wczesnym chrystianizmie egzegeci biblijni nie byli zgodni co do rozumienia pojęć: obraz i podobieństwo. Jedni, np. św. Ireneusz i Orygenes uważali je za odmienne, a inni, np., św. Atanazy i św. Cyryl Aleksandryjski za synonimy. Teologia zachodnia skłania się bardziej do pierwszego rozumienia. Istnieje różnica pomiędzy podobieństwem a obrazem. Obraz Boży w człowieku wpisany jest nieodwołalnie i „nie może doznać żadnego zniekształcenia”⁵. Nic nie jest w stanie go zniszczyć. Ów *sele*” jest bowiem ontyczną częścią osoby już niezmienną i trwałą pomimo zmieniających się warunków zewnętrznych lub nawet przez zniekształcenie wewnętrzne spowodowane grzechem osobistym. Ta ikonizacja, jako dar i powołanie jednocześnie, stanowi załączek celu, do jakiego powołuje Bóg człowieka, którym jest współuczestnictwo w istnieniu „Wy wszyscy bogami jesteście” (por. Ps 82, 6; J 10, 34). Dlatego *imago Dei* ma swoje źródło w trynitarnym obrazie Boga, którego istotną cechą jest relacja, „egzystencja ekstatyczna”⁶. Życie, to właśnie zdolność skierowana ku innym, bycia dla. Nie da się wyrugować z natury osoby ludzkiej postępowania wypływającego z przeświadczenia o interpersonalnym istnieniu. W związku z tym istnieje pewna reguła mówiąca o konieczności swego *exodusu* dla osiągnięcia integralnego spełnienia się człowieka. Bóg Stwórca i Odkupiciel jest największym spełnieniem ludzkości i każdego człowieka osobno, właśnie przez proegzystencję.

Podobieństwo zaś (*dēmûth*) stanowi, uzewnętrzniający się postawą życiową człowieka, fakt działania. Realizuje się ono przede wszystkim w „stawianiu się”, przez co ma charakter dynamiczny, wciąż dąży do celu. Do Boga podobni jesteśmy dzięki sposobowi działania i myślenia. Przejawia się ono bowiem nieustanną możliwością dokonywania wyboru, intencjami itd. Dlatego Ewangelia wzywa do konkretnego stawiania się „doskonałymi jak Ojciec” (por. Mt 5, 48). Człowiek, który grzeszy, deformuje podobieństwo, stając się karykaturą samego siebie.

Posługując się platońską terminologią (*eikon* – *homíosis*) Ireneusz, jako pierwszy, wprowadził rozróżnienie pomiędzy obrazem (*imago*) a podobieństwem (*simi-*

⁵ P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, Kraków 1996, s. 34.

⁶ Rozważając istotę Boga, jako Osobowej Przyczyny zaistnienia człowieka, należy przyznać, że Bóg jest Centrum istnienia **dla**, to **dla** urzeczywistnia się przede wszystkim w relacji do. W tym właśnie wyraża się Jego Imię, które objawił Mojżeszowi (Wj 4), a które gwarantuje obecność. Ponadto fundamentalnym elementem osoby jest „element wyjścia z siebie, [...] zwrócenie ku twarzy drugiego (*prós ōpa*)”. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991, s. 69. Dlatego właśnie cała „rzeczywistość osoby wyraża się jej skierowaniem na drugie osoby”, tamże. Według Rdz 1, 26 „narada” Boga jest całkowicie zrozumiała dopiero w świetle objawionej nauki o Trójcy. W tym właśnie sensie, jako ideał relacyjnego istnienia, „sposób istnienia osób Boskich jest prawzorem osoby ludzkiej”, tamże, s. 90.

litudo). Głównym tego powodem było przekonanie o niedoskonałości stworzonego człowieka⁷. Według wspomnianego apologety, każdy człowiek jest bytem powołanym do rozwoju, dynamicznym z samej natury. W swoim fundamentalnym dziele napisał: „Człowiek bowiem sam przez się nie może oglądać Boga. Jeżeli jednak Bóg zechce, to może być przez człowieka oglądany, i to, przez którego chce”⁸. Wskazywałoby to na możliwość relacji pomiędzy Stworzycielem a stworzeniem, tylko wtedy, jeżeli towarzyszy temu łaska. Na podstawie tego kształtuje się wizja ekonomii zbawienia, w której stworzenie człowieka jest antycypacją inkarnacji Boga. Istnienie jest ściśle powiązane z wizerunkiem Boga-Człowieka. Świadczy ono zatem o najbardziej intymnym obdarowaniu przez Boga podobieństwem, którego On sam jest Prawzorem. Myśl taką znajdujemy min. w teologii iberyjczyków, np. Grzegorza z Elwiry czy Prudencjusza⁹. Człowiek, niezależnie od swojej duchowo-materialnej kondycji, uczestniczy w życiu Bożym nie tylko przez łaskę istnienia, ale przez powołanie do uczestnictwa w Jego naturze. Analogii do tego możemy doszukiwać się, np. w Liście do Hebrajczyków, gdzie czytamy o „współtowarzyszach Chrystusa”, „uczestnikach Ducha Świętego” lub o „uczestnikach świętości (Bożej)” (Hbr 3, 14; 6, 4; 12, 10). W tym kontekście św. Piotr jednoznacznie pisze o „uczestnikach Boskiej natury” (*theias koinonoi physeos*) (2 P 1, 4). Teksty te mogą wprowadzić pewien niepokój, jeśli przypomnimy sobie klasyczną metafizykę Boga, w której wyjątkowo mocno wyodrębniona jest Jego transcendencja.

To uczestnictwo musi oznaczać coś więcej aniżeli bierne bycie „w”. Użyty termin *koinonos* oznacza współuczestnika, kogoś, kto jest bezpośrednio, „istotowo” złączony, kogoś, kto w sposób zupełnie rzeczywisty i realny posiada część tej samej rzeczywistości. Można więc pojąć nauczanie Pawła, który na Areopagu głosi, że „jesteśmy z rodu Bożego” (Dz 17, 28). Nie jest więc człowiek tylko moralnym odzworowaniem tego, co boskie. Idąc po tej linii znajdujemy u św. Grzegorza z Nysy stwierdzenie: „człowiek jest spokrewniony z Bogiem”¹⁰. W dobie przebudzenia Kościoła XX wieku, pryncypialna jego postać – Y. Congar, napisze we wstępie do swojej sumy o Duchu Świętym: „Człowiek, jako duch, nie może mieć innego przeznaczenia niż boskie, swoje ostateczne spełnienie może znaleźć tylko w Bogu”¹¹.

⁷ Ireneusz twierdził, że Bóg powołując człowieka do istnienia zamierzał permanentnie doskonalić go za sprawą łaski. Miał on zatem osiągnąć dopiero stan nieskazitelności. Dlatego pisze o człowieku jako stworzeniu, że: „ma się stawiać na obraz i podobieństwo niestworzonego Boga w Trójcy Osób” – *Adv. haer.* 38, 3. Zob. Z. J. Kijas, *Przebóstwienie człowieka i świata*, Kraków 2000, s. 133-134.

⁸ *Adv. haer.* IV, 20,5; cyt. za H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu*, Kraków 1991, s. 70; por. G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, Kraków 1995, s. 83-84.

⁹ Zob. P. Liszka, *Teologia hiszpańska w pierwszych siedmiu wiekach chrześcijaństwa*, Legnica 2001.

¹⁰ *Oratio Cathetetica* 5, (PG 45) 21 CD.

¹¹ Y. Congar, *Duch człowieka, Duch Boga*, Warszawa 1996, s. 14. Tym samym trzeba dodać, że już w VII w. Maksym Wyznawca wypowiedział się na temat fenomenu theosis. W jego nauce przedstawia się to jako uczestnictwo, ale z zachowaniem pryncypialnych zasad: „Bóstwo nigdy nie utożsamia się istotowo z człowieczeństwem, ponieważ przez zjednoczenie z Bóstwem nic stworzonego nie może się stać z nim współistotne czy tej samej natury” – cyt. za Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001, s. 124.

3. Przebóstwienie

W historii myśli chrześcijańskiej zagadnienie udziału człowieka w boskiej naturze wyraża termin *theosis*. Tradycja Ojców Kościoła dość mocno rozwinęła chrystologiczną koncepcję człowieka. Traktowano więc Chrystusa jako Prawzór, Archetyp ludzkości. Obraz Boży istnieje w człowieku dzięki temu, że Chrystus był Pierwszym Człowiekiem. Co więcej, dzięki Niemu odkrywa się cel, do jakiego został powołany. Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 podaje za św. Ireneuszem „cały człowiek – ciało i dusza – został stworzony na obraz Boga i jest przeznaczony za pośrednictwem Chrystusa do zmartwychwstania ciała oraz życia wiecznego z Bogiem”¹².

Ojcowie Kościoła w bardzo różny sposób rozumieli ideę przebóstwienia. U jednych dotyczyła ona struktury materialnej człowieka, u innych eschatycznej wizji „nowego stworzenia”. Zawsze jednak miało ono związek z działalnością i ekonomią zbawczą Trójcy. Szczególnie teologię pierwszych IV w. cechowała wizja ekonomii trynitarnej. Komentuje ten okres Ch. Schönborn: „Ojcowie Kościoła IV wieku wyrażali to we właściwy sobie sposób mówiąc: dar zbawienia, który otrzymujemy od Chrystusa w Duchu Świętym, stanowi nasze przebóstwienie”¹³.

Klemens z Aleksandrii upatruje proces przebóstwienia człowieka przez Chrystusa już za pośrednictwem Jego Ewangelii, określając ją jako „niebiańską naukę”¹⁴. W swoich rozważaniach posuwa się nawet do określenia, że dzięki tej nauce, i uczestnictwu w niej, człowiek może stać się „niejako Bogiem”¹⁵. O nieco innej stronie udziału Chrystusa w dziele *theosis* powie św. Atanazy. Według niego, sam fakt inkarnacji Syna jest zaczątkiem, antycypacją naszego przebóstwienia. Jezus, stając się człowiekiem i włączając się w człowieczeństwo każdego z ludzi, usynawia nas dla Boga. Dlatego, jak pisze: „przez uczestnictwo w słowie Bożym zostajemy przebóstwieni”¹⁶. Kolejny z Ojców wschodnich, Grzegorz z Nazjanzu, usynowienie łączy z całą populacją ludzką, która w dynamicznym ukierunkowaniu dąży do doskonałości „na tym właśnie polega ta doskonałość, do której dążymy”¹⁷. Jest nią bowiem całkowite podobieństwo do Boga „*theoedeis*”. Do wysiłku moralnego nawiązuje Cyryl z Aleksandrii, który przebóstwienie łączy z wysiłkiem człowieka. „Jeżeli mówimy, że stajemy się jedno z Bogiem, nie znaczy to, że nasza natura przemienia się w Bożą istotę, lecz to, że zespalamy się z Bogiem przez łaskę i cnoty”. I dalej synonimicznie traktując zagadnienia pisze: „o podobieństwie do Boga decyduje ja-

¹² Bóg, Ojciec Miłosierdzia, Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1998, s. 39.

¹³ Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa, Ikona Chrystusa*, s. 35-36. Por. G. Maloney, *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, Warszawa 1972, s. 226-228; por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha*, s. 406-422.

¹⁴ Cyt. za P. Cordes, *Communio. Utopia czy program?*, Warszawa 1996, s. 128; Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, PSP XLIV, Warszawa 1988, s. 196.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Cyt. za P. Cordes, *Communio*, s. 128. Por. G. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, s. 223-224.

¹⁷ Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 332.

kość naszej postawy; rysy Boskiego obrazu pojawiają się w nas dzięki uczynom cnót”¹⁸.

Chrześcijańskiemu zachodowi nie obca jest wizja *theosis*. Nawiązuje do niej św. Hilary wyprowadzając z tego misterium przekonanie o celowym działaniu Boga zmierzające do tego, aby jak najbardziej podkreślić godność i wyjątkowość człowieka. W swoim rozważaniu o Trójcy Świętej pisze: „Bóg, jedyny Syn, narodził się jako człowiek z Dziewicy, by w sobie samym obdarzyć ludzi godnością Bożą”. To zjednoczenie Boga z człowiekiem łączy tak mocno, że wprost utożsamia los ludzi z życiem Stwórcy „człowieczeństwo nas wszystkich pozostaje w Bogu”¹⁹. Również św. Augustyn suponuje fakt przebóstwienia przez Boga Trójjedynego. Początek jego *Confesiones* wprowadza nas w atmosferę wielkiej tajemnicy przeznaczenia rodzaju ludzkiego jak i pojedynczego człowieka: „Stworzyłeś nas bowiem skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce, dopóki nie spocznie w Tobie”²⁰.

Dokonując refleksji nad fenomenem człowieka zauważyć należy, że Stwórca, obdarzając nas swoim podobieństwem (*selem*), udzielił również pewnych cech warunkujących to podobieństwo. Nie chodzi tu tylko o znane powszechnie znamiona, jakimi są: wola, rozum i dusza, czy jak to w trychotomicznej formule wyraził św. Paweł (1 Tes 5, 23). One niewątpliwie są nieodłączne istocie ludzkiej, ale w pełni zrealizują się dopiero w wieczności.

Ojcowie Kościoła, komentując akt stworzenia, szczególnie terminy (*selem* i *demuth*) wnioskowali o podobieństwie człowieka do Boga przede wszystkim na sposób duchowy. Nie wykluczało to jednak odważnych opinii o tym problemie zaprezentowanym, np. przez Augustyna²¹. Tradycja Wschodnia, która skłania się ku mityce i jest głęboko zakorzeniona w rozważaniu tajemnic Bożych oraz „medytacji o przebóstwieniu”²², o wiele bardziej akcentuje tę prawdę od Kościoła łacińskiego. Dlatego pisząc o Prawosławiu P. Evdokimov stwierdza: „nadprzyrodzoność była prawdziwą naturą człowieka w raju, a łaska jest współnaturalna”²³. Opinie te prowadzą do wniosku, że człowiek jest z natury obdarzony łaską życia nadprzyrodzonego, które prowadzi do egzystencji podobnej Bogu. On wyposażył człowieka w naturalną cechę, dzięki której będzie mógł zrealizować powołanie. Jest ono wkomponowane w całą strukturę ontyczną osoby ludzkiej. Dlatego prawdziwe człowieczeństwo ujawnia się w relacji *communio* z Bogiem. Człowiek staje się z łaski tym, kim Bóg jest w swej naturze. Nic dziwnego, że Paweł pisze: „Wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu” (Kol 3, 3).

¹⁸ PG 75, 205 C; 75, 673 B.

¹⁹ *De Trinitate* 9, 4.

²⁰ Św. Augustyn, *Wyznania* I, 1. *Theosis* jest obecne również w pismach takich teologów jak: Izydor z Sewilli, Grzegorz z Elwiry.

²¹ Augustyn, pisząc o podobieństwie człowieka do Boga, wychodzi czasem poza płaszczyznę duchową. Przykładem tego jest choćby zdanie: „(podobieństwo) odnosi się zasadniczo do ducha ludzkiego i jest uzasadnione także przez formę wyprostowaną ciała”; cyt. za S. Grzybek, *Obraz człowieka w Starym Testamencie*, [w:] VB, s. 115.

²² P. Evdokimov, *Poznanie Boga*, s. 7.

²³ P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1984, s. 115.

Św. Jan napisze: „Bóg jest Miłością” (1 J 4, 18), i to właśnie ta Miłość była powodem zaistnienia świata i wszystkich jego elementów. Z całego zaś stworzonego świata najbardziej ukochał Bóg człowieka (por. Jr 31, 13). Całe stworzenie zaistniało ze względu na człowieka. Bóg, jako *communio* Osób, jest wewnętrznie rozpierany w kierunku innej osoby, aby tam, nie tyle zrealizować, co raczej, w wolności i z jej charyzmatem udzielić daru swojej miłości. Ze swojej natury Bóg od zawsze kochał wszystko, co miało się stać i co się stanie. W zasięgu Jego miłości znalazł się nie tylko człowiek, jako korona stworzenia, ale cały świat²⁴. Ta energia jest źródłem i celem całego aktu Bożego. Troska, jaka z niej wynika, najbardziej uwidoczniła się w inkarnacji Syna Bożego, o którym już Orygenes napisał, że „jeszcze przed Wcieleniem był Chrystus w swojej boskości pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem”²⁵, który poniósł śmierć za wszystkich (por. Rz 8, 32), daje nam swojego Ducha Uświęciciela. Jest w tym działaniu swoista logika, według której można odkryć urzeczywistnianie Bożego planu, aby człowiek osiągnął ostatecznie powołanie, które, jak uczy Sobór Watykański II, „jest rzeczywiście jedno, mianowicie boskie” (KDK 22)²⁶. Bynajmniej, sformułowanie to nie oznacza jakiejś idolatrii. Kościół, wierny wyznawanej wierze, uznaje odrębność człowieka od Boga. Wraz z M. Buberem trzeba jednoznacznie twierdzić, że „nigdy nie będzie mógł stanąć na miejscu Boga, ponieważ istota człowieka nigdy nie dosięgnie istotowego obszaru Boga”²⁷.

Kosmiczna ewolucja, której początek dało Wcielenie i zmartwychwstanie Jezusa, permanentnie zmierza do osiągnięcia stanu całkowitej zbieżności z planem Boga wobec świata. Materia świata, a w tym i ciała ludzkiego, bierze czynny udział w procesie transformacji i wewnętrznej metamorfozy, której efektem będzie istnienie w pełni swojego powołania. Historia jako nieustannie powodowana ruchem nie tylko od wewnątrz, ale i z zewnątrz, przez przyciąganie Boskiej woli, w jakimś procesie zdąża do unifikacji, maksymalnie możliwego połączenia ze Źródłem swojego istnienia i przeznaczenia. Zawarta w człowieku materia, którą Bóg posłużył się w procesie objawiania, a która najwyższy swój przejaw znalazła w inkarnacji Syna, jest poddana spirytualizacji polegającej na przemienianiu ciała w „ciało duchowe” *soma pneumatikon* (1Kor 15, 44). Duch, zawarty również w materii człowieka, ożywiający go w sposób przerastający całe zjawisko życia na ziemi, dąży do uczynienia go, a raczej przywrócenia cechy pierwotnej – chwalebności. Ewolucyjna droga, dotycząca nie tylko świadomości i wyzwalanu energii ducha ludzkiego, obejmuje także element cielesny człowieka. Bóg uszlachetnia człowieka, a tylko niepoprawna antropologia i teologia czyni dysproporcje. Jeżeli mówimy o wzroście człowieka odkupionego przez Chrystusa, to w konsekwencji mamy na myśli całego człowieka duchowo-cielesnego, bo tylko taki realnie istnieje.

²⁴ Por. *Bóg, Ojciec Miłosierdzia*, s. 101.

²⁵ H. Crouzel, *Orygenes*, Bydgoszcz 1996, s. 111.

²⁶ Por. Deklaracja *Dominus Iesus* 12. Por. Y. Congar, *Duch człowieka*, s. 14. Pokróćce tłumaczy tę trudną kwestię św. Tomasz z Akwinu, *Sprostowanie błędów greckich 21*, [w:] *Dzieła wybrane*, Poznań 1984.

²⁷ M. Buber, *Zaćmienie Boga*, Warszawa 1984, s. 84-85. Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha*, s. 418-422. Por. H. U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna*, Poznań 1998, s. 26.

Człowiek, przeznaczony do wspólnoty z Bogiem, przez paschalne wydarzenie Chrystusa, stał się domownikiem Boga, gdyż On zamieszkał, na sposób najbardziej z możliwych, pomiędzy ludźmi, przeobrażając tym samym środowisko, czyniąc je środowiskiem Bożym. Od inkarnacji Syna cały kosmos jest ukierunkowany na materię duchową, do której nieustannie zmierzamy jako istoty powołane mocą odkupieńczego działania Chrystusa²⁸. W tym kontekście cała materia, której integralną częścią, a przez Wcielenie wywyższoną, jest również nasze ciało i cała osoba ludzka, pewnego dnia zostanie przeobóstwiona i stanie się materią duchową²⁹. Ten pawłowy *passus* domaga się nieustannie pogłębienia i poszerzenia w ramach teologicznych medytacji.

Summary

Theosis of the man

„What no eye has seen, nor ear heard, nor the heart of man conceived, what God has prepared for those who love him” (1 Kor 2, 9). The Gospel of life, which deals not only with God’s plan but also man’s life, refers to the future with seriousness. God wanted the man for himself. The man is unique among the creation and focusing in himself the whole axiological value of the cosmos is at the same time anticipation of its fullness. Man’s worldly existence isn’t everything what is destined for him. Christ came and raised life nearly to the sacramental level and opened a new perspective before men. It is participation in the very God’s life, intended from the beginning in the economy of salvation. It is another great Creator’s gift for us, which bears His image and similarity inside it. This secret of dispensation of God to people has got its beginning in the very act of creation. Seen in the first verses of the revelation *creatio originalis* permanently aims through *creation continua* at *creation nova* inaugurated at Christ’s resurrection. The adored Body of The Redeemer reveals our future form. Symptomatic Jesus’ words “*You are gods*” taken from the book of Psalms [82, 6; see J 10, 34] demand proper clarification complaisant with the whole thought of the biblical anthropology. Embedded in them the essential content encloses the whole truth about the man.

Theosis is the supplement of the whole creation. It constitutes total change of man’s existence into a new way of living. The matter will be manifestation of the spirit and the spiritual will become pure energy of existence. With all its elements and planes changed in the man, the world (cosmos) will testify about absolutely reigning God, according to Pauline *panta et pasin* (1 Kor 15, 28).

Gregory Palamas from the mountin of Athos teaching about divine energies, aimed towards a mystical dimension of theology. Christian east worked out with

²⁸ Por. P. Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże*, [w:] *Pisma t. I*, Warszawa 1984, s. 354.

²⁹ Tamże, s. 356. Por. G. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, s. 41; por. G. Martelet, *Odnaleźć życie pozagrobowe*, Kraków 1987, s. 167-171.

great commitment the idea of *theosis*. Despite its cultural and mental dissimilarity the West also didn't miss the excellent vision of the end of times. The man is destined for such a dignity. According to the words of the Holy Scripture he is to become "similar to Him". The Holy Spirit's activity appears as sanctifying in the spiritual, material and ontological dimension. This is our faith, expressed by the council fathers: "In His goodness and wisdom God chose to reveal Himself and to make known to us the hidden purpose of his will by which through Christ, the Word made flesh, man might in the holy Spirit have access to the Father and come to share in the divine nature" (DV 2).

Bibliografia:

- Augustyn Św., *Wyznania*, Poznań 1994.
- H. U. Balthasar von, *Prawda jest symfoniczna*, Poznań 1998.
- G. Błoch, *Jan Duns ze Szkocji*, Poznań 1986.
- M. Buber, *Zaćmienie Boga*, Warszawa 1984.
- Bóg, Ojciec Miłosierdzia, *Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Katowice 1998.
- Y. Congar, *Duch człowieka, Duch Boga*, Warszawa 1996.
- P. Cordes, *Communio. Utopia czy program?*, Warszawa 1996.
- H. Crouzel, *Orygenes*, Bydgoszcz 1996.
- P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, Kraków 1996.
- P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1984.
- S. Grzybek, *Obraz człowieka w Starym Testamencie*, [w:] *Vademecum Biblijne*, Kraków 1991.
- Grzegorz z Nazjanzu Św., *Mowy wybrane*, Warszawa 1967.
- W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991.
- Z. J. Kijas, *Przebóstwienie człowieka i świata*, Kraków 2000.
- Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, PSP XLIV, Warszawa 1988.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Dominus Iesus*, 6 sierpnia 2000.
- G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, Kraków 1995.
- P. Liszka, *Teologia hiszpańska w pierwszych siedmiu wiekach chrześcijaństwa*, Legnica 2001.
- G. Maloney, *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, Warszawa 1972.
- G. Martelet, *Odnaleźć życie pozagrobowe*, Kraków 1987.
- H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu*, Kraków 1991.
- Pismo Święte, Stary i Nowy Testament I-4*, Poznań 2000.

Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001.

P. Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże*, [w:] *Pisma*, t. 1, Warszawa 1984.

Tomasz z Akwinu Św., *Sprostowanie błędów greckich*, [w:] *Dzieła wybrane*, Poznań 1984.

Wstęp do ksiąg Starego Testamentu, Poznań 1990.

Szczecin, Koszalin, Gorzów Wlkp. i Zielona Góra. Co nas łączy? Historia metropolii szczecińsko-kamieńskiej

Wprowadzenie

22 stycznia 2010 r., w setną rocznicę urodzin bp. Wilhelma Pluty (ur. 10 I 1910 – zm. 22 I 1986 r.), w katedrze gorzowskiej metropolita szczecińsko-kamieński abp Andrzej Dziega otworzył I Synod Metropolii Szczecińsko-Kamieńskiej (archidiecezja szczecińsko-kamieńska, diecezja koszalińsko-kołobrzeska i diecezja zielonogórsko-gorzowska), który jest drugim metropolitalnym synodem w powojennej Polsce, po Synodzie Prowincji Krakowskiej (otwarty w 1971 r.)¹.

Formalną decyzję o zwołaniu synodu biskupi podjęli na spotkaniu w Zielonej Górze w dn. 19 listopada 2009 r.: „Cała nasza metropolia praktycznie była bowiem ujęta w jedną, niezwykle rozległą strukturę duszpasterską administratury gorzowskiej aż do r. 1972, gdy kanonicznie powstały nasze diecezje, zaś od roku 1992 współtworzymy już jedną prowincję kościelną, czyli metropolię. Również profil socjologiczny i gospodarczy naszych diecezji ma wiele cech wspólnych. Ta wspólnota dziejów to ważny dla nas aspekt historyczny i religijno-społeczny. W ramach Synodu Metropolitalnego chcemy także rozpoznać i uzgodnić istotne (kwestie) problemy duszpasterskie, które na przyszłość będą przez nas wspólnie podejmowane i przeprowadzane. Taką potrzebę dostrzegamy m.in. w trosce o sanktuaria na naszej ziemi, o programy formacji teologicznej duchowieństwa oraz osób świeckich, w sprawach pomocy rodzinie, a także w innych obszarach”².

Synod ma wskazać nam drogi na przyszłość. Oczywiście, aby ją zaprojektować, trzeba nam poznać oblicze tej ziemi z jej sukcesami i problemami, a przed wszystkim ich wspólne źródła, czyli należy odpowiedzieć na pytanie: Co nas łączy?

Niniejszy artykuł naukowy stawia sobie za cel, oczywiście w formie pewnego zarysu problemu, ukazanie wspólnych źródeł ponad 1000-letnich dziejów chrześcijańskich na tych ziemiach nad Odrą, Nysą Łużycką i Bałtykiem, a szczególnie najważniejszych miast tych ziem: Szczecina, Koszalina, Gorzowa Wlkp. i Zielonej Góry.

1. Czasy katolickie (1000-XVI w.)

1.1. Organizacja kościelna

Na przestrzeni lat od 1000 r. do II połowy XVI w. na tych terenach istniały 3 biskupstwa: kołobrzeskie, (pomorskie)-kamieńskie i lubuskie.

¹ G. Wejman, *Synod Metropolitalny*, „KNOB-Niedziela” (2010) 3, s. I.

² S. Zyga, *I Synod Metropolii Szczecińsko-Kamieńskiej rozpoczęty*, „KNOB-Niedziela” (2010) 4, s. I i III.

Biskupstwo w Kołobrzegu powstało w 1000 r. Swoim zasięgiem objęło pas od Odry wzdłuż Morza Bałtyckiego po Wisłę i Wartę oraz Noteć. Niestety, istniało ono tylko do 1007 r.³

Biskupstwo w Lubuszu trwało od 1124 do 1565 r.⁴ Obejmowało ono kasztelanię lubuską (ziemię lubuską przyłączył do Polski w latach 1007-1012 Bolesław Chrobry) wraz ze stolicą – Lubuszem (castrum magnum Lubusz), a także obszar sąsiedniego księstwa Sprewian. Granice diecezji pokrywały się z niewielkimi odchyleniami z granicami ziemi lubuskiej. Teren rozciągał się aż po Berlin, Cedynię i Myślibórz (miejscowości te nie wchodziły w skład biskupstwa), Sulęcina, i dalej wzdłuż Odry⁵.

Biskupstwo pomorskie zostało erygowane 14 października 1140 r. przez papieża Innocentego II. W wyniku zniszczenia Wolina zostało przeniesione do Kamienia Pomorskiego, co zatwierdził papież Honoriusz III 25 lutego 1188 r.; odtąd nazwane zostało kamieńskim⁶. Jego obszar częściowo pokrywał się z Księstwem Pomorskim. Granice przebiegały od Dymina do Ostrowa (Güstrow) i Gramzowa, a potem rzekami: Wartą, Notecią i Drawą aż po Bytów i Lębork⁷. Biskupstwo kamieńskie trwało do 12 października 1545 r.

Wspomniane biskupstwa: kołobrzeskie i lubuskie należały do metropolii gnieźnieńskiej, a kamieńskie było podległe Stolicy Apostolskiej, chociaż do 1380 r. walczyło o jego przynależność metropolitalną Gniezno.

³ H. Holzapfel, *Reinbern, pierwszy biskup Pomorza*, [w:] I. Jeż (red.), *W 1000-lecie powstania biskupstwa w Kołobrzegu*, Koszalin 2000, s. 13-46 oraz L. Konieczny, *Od Reinberna do Ignacego*, [w:] I. Jeż (red.), *W 1000-lecie powstania biskupstwa w Kołobrzegu*, Koszalin 2000, s. 47-210.

⁴ Na terenie biskupstwa we Frankfurcie od 1500 r. istniał uniwersytet; w tym roku dokument erekcyjny wydał cesarz, zaś papież Juliusz II bullę konfirmującą 15 marca 1506 r. Była też kapituła katedralna, 8 dekanatów, 174 parafie, ponad 200 kościołów, 3 szkoły katedralne i 14 parafialnych, byli templariusze (Lietzen, Chwarszczany i Sulęcina) i joannici (Lietzen, Chwarszczany, Magów, Rąpice i Słońsk), franciszkanie we Frankfurcie i kartuzi obok Frankfurtu. A. Weiss, *Biskupstwa bezpośrednio zależne od Stolicy Apostolskiej w średniowiecznej Europie*, Lublin 1992.

⁵ W 1945 r., na podstawie układu poczdamskiego, powróciła do Polski tylko wschodnia część ziemi lubuskiej, czyli 60% tejże ziemi; kościelnie zaś ziemia lubuska weszła w skład administracji apostolskiej kamieńskiej, lubuskiej i prałatury pilskiej.

⁶ W czasie trwania biskupstwa (1140-1545) na jej terenie funkcjonowały: kapituła katedralna i 6 kolegiackich (Kołobrzeg, dwie w Szczecinie, Myśliborzu, Ostrowiu i Gryfii) oraz prezbiteraty i archidiaconaty (do 1303 – 17, a potem – 14, w tym 6 na terenie Nowej Marchii), ok. 950 parafii i ok. 500 kościołów i kaplic (nie licząc zakonnych i prywatnych). Oczywiście, od 1456 r. działał uniwersytet w Gryfii. Pracą w duszpasterstwie w diecezji kamieńskiej zajmowało się od 2000 do 3000 kapłanów świeckich i zakonnych i ok. 700 siostr zakonnych. Liczba wiernych jest trudna do ustalenia. Najprawdopodobniej oba księstwa miały około 350 tysięcy mieszkańców pod koniec średniowiecza. W sumie działało na Pomorzu Zachodnim, u schyłku średniowiecza, 66 klasztorów, w tym: 46 klasztorów męskich i 20 żeńskich; na wschód od Odry – były 42 klasztory w tym 30 męskich i 12 żeńskich (w samym Szczecinie było: 5 wspólnot zakonnych). G. Wejman, *Organizacja kościelna Kamienia Pomorskiego w latach 1124-1544*, Szczecin 1997.

⁷ W 1945 r. z tego obszaru ok. 2/3 ziem przypadło Polsce.

1.2. Rządzący: misjonarze i biskupi

Na tych ziemiach działało 7 misjonarzy. Najpierw, z początkiem 1002 r., do Międzyrzecza przybyli dwaj benedyktyni z Włoch: Benedykt (miał 32 lata) i Jan (62 lata), a następnie dołączyli do nich: Mateusz, Izaak (bracia) i Krystyn (kucharz). Mieli oni ewangelizować na ziemi wieleckiej (Święty Związek Wielecki) i w ten sposób wspomóc kołobrzесьkiego bp. Reinberna. Niestety, w nocy z 11 na 12 listopada 1003 r. ponieśli śmierć męczeńską. W 1004 r., na prośbę biskupa poznańskiego Ungera, papież Jan XVIII (1003-1009) zaliczył ich do grona świętych.

Kult ich był znany w całej Europie Środkowej i Zachodniej. A przyczynił się do niego także św. Brunon z Kwerfurtu, który napisał ich biogramy pt. „Żywot Pięciu Braci Męczenników”⁸. Niestety, nie został on odnotowany na Pomorzu Zachodnim.

W latach 1124/1125 i 1128 r. na Pomorzu Zachodnim misję ewangelizacyjną prowadził biskup Otton z Bambergu, a wcześniej biskup Bernard Hiszpan⁹. Biskup Hiszpan nie odniósł żadnego większego sukcesu, natomiast bp Otton stał się apostołem Pomorza, a od 1189 r. świętym Kościoła powszechnego. Biskup Otton był w Kamieniu – 3 razy, ale też i w Szczecinie dwa razy. Podczas I wyprawy misyjnej na te ziemie, na przełomie maja i czerwca 1124 r., przechodził w pobliżu Santoku nad Notecią, tu też został przyjęty przez księcia Warcisława I. Oczywiście, wówczas jeszcze Gorzowa Wlkp. nie było, gdyż miasto to powstało dopiero 2 lipca 1257 r.

Misjonarze – bp Otton i zakonnik Bernard – prawdopodobnie spotkali się w Bambergu w 1123 r. Bernard był w delegacji księcia Bolesława Krzywoustego do bp. Ottona. Przekazane wówczas przez Bernarda Hiszpana informacje bp. Ottonowi zaowocowały podjęciem optymalnego i bardzo skutecznego planu misji chrystianizacyjnej Pomorza. Należy podkreślić również fakt, że Bernard Hiszpan został pierwszym biskupem nowo powstałego biskupstwa w Lubuszu. Piastował ten urząd w latach 1124- 1241/1247)¹⁰.

W ramach wspomnianych trzech biskupstw na tronie biskupim zasiadło 67 biskupów¹¹, 7 elektów oraz 18 biskupów pomocniczych¹².

1.3. Miasta i rodzące się w nich życie religijne

Na Pomorzu Zachodnim i Środkowym Nadodrzu dominują dzisiaj cztery miasta: Szczecin, Koszalin, Gorzów Wlkp. i Zielona Góra. Ich dzieje, również kościelne, zaczynają się już w średniowieczu.

⁸ Por. Św. Brunon z Kwerfurtu, *Żywot Pięciu Braci Męczenników*, tłum. Ewa Szwarzenberg-Czerny, Kraków 2002; J. Mitkowski, *Pięciu Braci Męczenników*, „Ecclesiastica” (1997) 1.

⁹ S. Rosik, *Conversio gentis Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*, Wrocław 2010, s. 159.

¹⁰ T. Błaszczak, *Biskupi diecezji lubuskiej i pomorskiej do końca XII wieku*, [w:] ks. Z. Lec i ks. A. Put (red.), *Kościół na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w XII wieku*, Szczecin 2008, s. 74.

¹¹ Na tronie kamieńskim zasiadało 29 biskupów, w diecezji lubuskiej – 38. G. Wejman, *Organizacja Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej w latach 1945-1972*, Szczecin 2007, s. 32, przyp. 22, 23, 32 oraz s. 44, przyp. 82.

¹² Elekci i biskupi pomocniczy znani są tylko w diecezji kamieńskiej.

Szczecin. Punktem wyjścia rozwoju Szczecina była osada słowiańska, założona u schyłku VII lub na pocz. VIII w. na skraju wysoczyzny tworzącej brzeg doliny Odry, na miejscu obecnego Wzgórza Zamkowego. W II poł. X w. Szczecin, wraz z całym obszarem od ujścia Odry aż po Wolin, znalazł się we władaniu państwa Piastów – Mieszka I i Bolesława Chrobrego, a potem od 1121 r. we władaniu Bolesława Krzywoustego. W XII w. w Szczecinie powstała kasztelania książęca. Władzę w mieście, w imieniu księcia, sprawował kasztelan. Proces lokacji miasta na prawie niemieckim zakończył się 3 IV 1243 r., kiedy to książę Barnim I nadał mu prawo magdeburskie. W 1278 r. Szczecin stał się członkiem Hanzy. W 1345 r. książę Barnim III rozpoczął budowę murowanej siedziby na Wzgórzu Zamkowym. Zamek rozbudował Bogusław X (1474-1523) na ślub z królewną polską Anną (córką Kazimierza Jagiellończyka), który miał miejsce w 1491 r. W latach 1478-1532 Szczecin był stolicą zjednoczonego przez Bogusława X Księstwa Pomorskiego. Liczba mieszkańców średniowiecznego Szczecina ulegała zmianie. Z końcem średniowiecza (w latach 1476-1478) w Szczecinie mieszkało już ponad 9 tys. mieszkańców.

Szczecin przyjął chrześcijaństwo w 1124 r. W średniowieczu w Szczecinie istniały 4 parafie: Świętych Piotra i Pawła (1124 r. oraz pochodzący z tego roku kościół św. Wojciecha), św. Jakuba Ap. (1187), św. Mikołaja (1243) i kolegiacka NMP (ufundowana w 1263 r., na miejscu kaplicy Panny Marii, potem z własnym kościołem wybudowanym w latach 1263 r. – I poł. XV w.). W Szczecinie był dwie kolegiaty: NMP (1253-1543, w latach 1251-1253 występowała jako kolegiata św. Piotra i była przypisana do kościoła Świętych Piotra i Pawła) oraz św. Ottona (1346-1543). Byli też franciszkanie z klasztorem i kościołem św. Jana (1240); augustianie-eremici zw. wilhelmitami oraz cysterki (poł. XIII w.), kartuzi z kościołem Łaski Bożej (przed 1360 r.), karmelici z kościołem św. Anny (poł. XV w.). W Szczecinie istniały cztery szpitale: Ducha Świętego (1237), św. Michała, potem św. Jerzego (od 1300), Bractwo Wypędzonych (1306) i św. Gertrudy (poł. XV w.). Na polecenie księcia Barnima IX 16 lutego 1535 r. rozpoczęto wizytację kościelną w Szczecinie trwającą do kwietnia tegoż roku. Obowiązującym wyznaniem stał się luteranizm¹³.

Koszalin. Wieś Koszalin została nadana w 1214 r. przez księcia Bogusława II norbertanom z Białoboków (dzisiaj wchłonięte przez Trzebiatów). W latach 1248-1534 Koszalin pozostawał własnością biskupów kamieńskich. Biskup Herman von Gleichen w 1266 r. nadał mu prawa miejskie. Od 1386 r. Koszalin należał do Hanzy.

Dzieje kościelne miasta wiążą się z wzniesieniem przez norbertanów, na początku XIII w. – na miejscu dawnej pogańskiej świątyni na Górze Chełmskiej – kaplicy

¹³ B. Wehrmann, *Geschichte der Stadt Stettin*, Stettin 1911; H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster der Provinz Pommern*, Stettin 1924; H. Chłopocka, *Początki Szczecina*, „Roczniki Historyczne” R. XVII (1948), z. 2; H. Heyden, *Die Kirchen Stettins und ihre Geschichte*, Stettin 1936; W. Filipowiak i G. Labuda (red.), *Pradzieje Szczecina*, t. I, Warszawa 1983; G. Labuda (red.), *Dzieje Szczecina*, Wiek X-1805, t. II, Warszawa-Poznań 1985; B. Dopierała (red.), *Dzieje Szczecina 1806-1945*, t. III, Szczecin 1994; T. Białecki i Z. Siłski (red.), *Dzieje Szczecina 1945-1980*, t. IV, Szczecin 1998; T. Białecki i L. Turek-Kwiatowska, *Szczecin stary i nowy*, Szczecin 1991; T. Białecki, *Historia Szczecina*, Wrocław 1992; G. Wejman, *Odradzanie się struktur Kościoła katolickiego w Szczecinie w dobie kontrreformacji i dziejów nowożytnych*, „Colloquia Theologica Adalbertina” (2001) 1, s. 91-112.

maryjnej. Pełniła ona, do czasu wybudowania w mieście kościoła Mariackiego (II. pol. XIII w.), funkcję kościoła parafialnego. Od 1277 r. patronat nad obiema świątyniami sprawowały cystersi. To dzięki nim kaplica na Górze Chełmskiej stała się w XIV w. znanym sanktuarium maryjnym w Europie, obdarzonym przywilejami odpustowymi biskupów i papieży (w 1387 r. nawiedziła je bł. Dorota z Mątów)¹⁴. W Koszalinie powstały także inne w XIV i XV w. świątynie: św. Jerzego, św. Mikołaja, św. Jakuba i św. Brygidy. W 1534 r. w Koszalinie został wprowadzony protestantyzm¹⁵.

Gorzów Wlkp. Istniała tutaj wczesnośredniowieczna osada handlowa w kasztelanii santockiej. Stanowiła ona wiano Konstancji – córki księcia Wielkopolskiego Przemysła I, poślubionej margrabiemu brandenburskiemu Konradowi. W 1250 r. została włączona do Marchii Brandenburskiej. 2 lipca 1257 r. margraf Johann I, z dynastii askańskiej, podpisał dokument, na mocy którego Albrecht de Luge upoważniony został do założenia miasta o nazwie Landisberch Nova (niem. Landsberg an der Warthe). W latach 1329-1402 Gorzów Wlkp. należał do Polski, a następnie wraz z Nową Marchią został sprzedany Krzyżakom; w 1454 r. – Hohenzollernom i wcielony do Brandenburgii¹⁶.

Gorzów należał do diecezji poznańskiej, a od 1296 r. do biskupstwa kamieńskiego¹⁷; z tym jednak, że przedmieście na lewym brzegu Warty pozostało przy diecezji poznańskiej. W mieście od czasu lokacji utworzono parafię i wzniesiono kościół NMP, przy którym powstała w 1360 r. szkoła. Powstały także: szpital i kościół Świętego Ducha (1297), kościół i szpital św. Wojciecha i św. Jerzego (1360; położony był na lewym brzegu Warty, przy nim w 1365 r. powstała samodzielna parafia), kościół i szpital św. Gertrudy (1458) oraz w końcu XIII w. – klasztor z kościołem augustianów eremitów. W 1297 r. powstała tutaj siedziba archidiaconatu¹⁸. Reformację wprowadzono w 1537 r.¹⁹

Zielona Góra. Prawa miejskie otrzymała w 1323 r. Miasto przez niemal całą swoją historię związane było z Dolnym Śląskiem, a konkretniej z Księstwem Głogowskim. Począwszy od XIII w. powoli zaczął się proces depolonizacji. Wraz z całym Dolnym Śląskiem w połowie XIV w. przeszedł w ręce czeskie.

Pierwszy kościół pw. św. Jana Chrzciciela powstał prawdopodobnie w XII w. (w 1652 r. spłonął i nigdy już nie został odbudowany). Kolejną świątynią był kościół pw. św. Jadwigi. Decyzja o jego budowie zapadła w 1272 r. Został on konsekrowany

¹⁴ Z. Stanisławski, *Archeologiczne znaleziska średniowiecznych plakiet pielgrzymkowych na Pomorzu Zachodnim*, Szczecin 2012, s. 32-33 (mps, Biblioteka Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego).

¹⁵ M. Okoń, M. Wrzeszcz, *Koszalin*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 974.

¹⁶ R. Prejs, *Gorzów Wielkopolski*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1315.

¹⁷ Tej zmiany dokonali margrabiowie brandenburscy mimo protestów biskupów poznańskich.

¹⁸ 8 kwietnia 1303 r. biskup Henryk von Wachholz dokonał nowej reformy w tym zakresie, ale dalej istniała prepozytura gorzowska. Z vicedominatem kamieńskim złączono również w 1440 r. archidiaconat w Gorzowie. Biskup Zygfryd II von Bock w 1444 r. wrócił archidiaconowi dawną godność, jednakże nie mógł posługiwać tytułem „in ecclesia Caminensi”.

¹⁹ R. Prejs, *Gorzów Wielkopolski*, t. 5, kol. 1315. Tutaj do 1945 r. rezydował superintendent ewangelicki, a gmina ewangelicko-augsburska zajmowała kościół pw. Najświętszej Maryi Panny.

w 1294 r. W 1376 r. proboszcz parafii pełnił funkcję archiprezbitera w dekanacie głogowskim, w skład którego wchodziło 16 parafii. W 1423 r. patronat nad zielonogórską parafią przejął zagański konwent Kanoników Regularnych²⁰. W I poł. XIV w. powstała tutaj kaplica Najświętszej Maryi Panny jako dowód wdzięczności ocalałych od panującej w 1314 r. w Zielonej Górze zarazy.

1.4. Wspólne powiązania

Z omawianych czterech miast, pierwsze trzy – Szczecin, Koszalin i Gorzów Wlkp. leżały na terenie biskupstwa kamieńskiego (Gorzów od 1296 r.), a czwarte – Zielona Góra na terenie biskupstwa wrocławskiego; należy zaznaczyć, że zarówno Zielona Góra, jak i Gorzów Wlkp. nigdy nie wchodziły w skład historycznej krainy ziemi lubuskiej ze stolicą, w obecnie niemieckim, Lebus (Lubusz).

Poza łącznością organizacyjną zauważyć można łączność personalną. Przede wszystkim w osobie biskupa bamburskiego Ottona, który jak Apostoł Pomorza przechodził przez Santok, biskupa lubuskiego Bernarda Hiszpana, który wcześniej był misjonarzem na Pomorzu Zachodnim, i biskupa kamieńskiego Jana Brunonisa (1386-1294), który wcześniej był prepozytem kapituły lubuskiej²¹.

2. Okres protestantyzmu (poł. XVI w. – 1945 r.)

2.1. Upadek biskupstw i nowa sytuacja organizacyjna

Wypadki związane z eksplozją nauki Marcina Lutra w Niemczech po r. 1517 znalazły swoje również bolesne odbicie na omawianych ziemiach. 13 grudnia 1534 r., podczas otwarcia tzw. sejmiku pomorskiego w Trzebiatowie, oficjalnie wprowadzono protestantyzm na Pomorzu Zachodnim. Naciskom reformacji zdołał oprzeć się jeszcze ówczesny bp Erazm von Manteuffel (1521-1544). Jednak jego następca, książęcy kanclerz Bartłomiej Swawe (1544-1549), sprzeniewierzył się Kościołowi katolickiemu i oddał 12 października 1545 r. biskupstwo kamieńskie w ręce protestanckich książąt, a przyjąwszy wyznanie augsburskie, sam został superintendentem. Po Bartłomieju „zasiedł” na stolicy biskupiej w Kamieniu Pomorskim Marcin von Weiher (1549-1556); w 1551 r. otrzymał on konfirmację papieską, ale nic nie uczynił dla ratowania wiary katolickiej²².

Tytuł biskupa kamieńskiego, mimo zniesienia stolicy biskupiej, służył jeszcze, począwszy od 1556 r., sześciu²³ książętom pomorskim jako „ozdoba” wśród innych tytułów. Używał go jeszcze w XVII w. ostatni udzielny książę pomorski Ernest Bo-

²⁰ T. Dzwonkowski, *Parafia pw. św. Jadwigi w Zielonej Górze – zarys dziejów*, Zielona Góra 1994.

²¹ Od 1382 r. był też kanclerzem króla czeskiego i niemieckiego Wacława Luksemburga. E. Rymar, *Biskupi – mnisi – reformatorzy. Studia z dziejów diecezji kamieńskiej*, „Rozprawy i Studia” t. CDLXXIX, Szczecin 2002, s. 41.

²² Marcin von Weiher, 6 października 1561 r. uzyskał konfirmację papieską od Juliusza III. Pozostał jednak przy niższych święceniach i nie starał się ani o wyższe, ani o sakrę biskupią. Poza tym był uczniem Melanchtona, a nawet domownikiem M. Lutra. Por. E. Rymar, *Biskupi*, s. 64.

²³ Chodzi tutaj o: Jana Fryderyka, Kazimierza VI, Franciszka, Ulryka, Bogusława XIV i Ernesta Bogusława księcia Croy. Por. E. Rymar, *Biskupi*, s. 65-67.

gusław de Croy. Zrzekł się on jednak tytułu księcia i biskupa kamieńskiego na rzecz wielkiego elektora Fryderyka Wilhelma, 16 listopada 1650 r., za 100 tys. talarów²⁴. Protestantyzacja Pomorza Zachodniego wzmocniła żywioł niemiecki.

Biskupstwo lubuskie dobrze funkcjonowało, jednakże idee Marcina Lutra znalazły także i tutaj podatny grunt. Mieszczaństwo, jak i uboga szlachta niechętnie odnosiły się do władz kościelnych, a szczególnie do bp. Teodora (Dietricha Bülowa). To spowodowało, że po śmierci Jana Horenburga (†16 lipca 1555 r.), Joachim II i Jan z Kostrzyna, mimo oporu kapituły, przeprowadzili w 1555 r. wybór swojego kandydata, małoletniego Joachima Fryderyka Hohenzollerna²⁵. Rok ten uważa się za właściwy koniec istnienia biskupstwa. Choć tytułu biskupstwa używał on jeszcze do 1598 r. (tego roku objął on stanowisko elektora), ale było ono już pustą nazwą. W 1557 r. kapituła lubuska została rozpędzona przez protestanckich mieszkańców stolicy biskupiej w Fürstenwalde, przy aprobachie Joachima Fryderyka i jego ojca. Kościół katedralny zajęli protestanci, a w r. 1565 wygasła w nim już całkowicie służba Boża. Patronat nad dawną katedrą, przemienioną na zbór protestancki, przejęła władza świecka²⁶.

Po oficjalnym wprowadzeniu protestantyzmu na te ziemie sytuacja katolików stała się bardzo trudna. Byli oni pozbawieni podstawowej opieki duszpasterskiej. Dlatego początkowo opiekę nad nim sprawowali biskupi sąsiednich diecezji. Jednakże u schyłku XVI w. Stolica Apostolska zaczęła się systematycznie zajmować rozległymi obszarami, na których reformacja stała się zjawiskiem trwałym i głęboko zakorzenionym. W 1584 r. powstała nuncjatura apostolska w Kolonii w celu zorganizowania na tych obszarach pracy duszpasterskiej o formach misyjnych. Tereny północnych obszarów Europy: Skandynawia, Niemcy, zw. Misją Północną (czyli zamieszkujących tam katolików), Stolica Apostolska powierzyła 6 stycznia 1622 r. Kongregacji Rozkrzewiania Wiary i poddała pod jurysdykcję nuncjuszy apostolskich: kolońskiemu – Niemcy, w tym w Brandenburgię; warszawskiemu – kraje nadbałtyckie, w tym Meklemburgię i Pomorze Zachodnie²⁷ oraz Szwecję i brukselskiemu – Danię i Norwegię.

W 1667 r. z terenów niemieckich został utworzony wikariat apostolski z siedzibą w Hanowerze, a później w Monasterze i Paderborn²⁸. Do tegoż wikariatu w 1699 r.

²⁴ B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 5, *Czasy nowożytne*, Lublin 1984, s. 127. Z. Szultka, *Księżę Ernest Bogusław von Croy (1620-1684)*, Słupsk 1996, s. 40-41, 51, 54.

²⁵ Urodził się on 27 stycznia 1546 r., a zmarł 18 lipca 1608 r.

²⁶ J. Walicki, *Przynależność metropolitalna biskupstwa kamieńskiego i lubuskiego na tle rywalizacji Magdeburga i Gniezna*, Lublin 1960, s. 128. Por. O biskupstwie lubuskim w średniowieczu pisał ks. prof. Anzelm Weiss, *Organizacja diecezji lubuskiej w średniowieczu*, „Studia Kościelno-Historyczne”, t. 1, Lublin 1977.

²⁷ W przypadku Pomorza Zachodniego w latach 1631-1632 polski dwór królewski podjął szereg kroków zmierzających do przywrócenia biskupstwa w Kamieniu Pomorskim i obsadzenia go królewiczem polskim, ale pozostały one bez rezultatów ze względu na nieprzychylną postawę Habsburgów obawiających się wzmocnienia politycznej pozycji Polski na Pomorzu. B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (966-1939)*, „Archiwa, Biblioteki Muzea Kościelne” (1969) 18, s. 344.

²⁸ W 1667 r. był on pod zarządem bp. Marka Macciniego. Na życzenie jego następcy bp. Mikołaja Steno (1638-1686; od 1677 biskup tytularny Hieliopolis i wikariusz apostolski) w 1680 r. podzielono wi-

zostały włączone tereny byłego biskupstwa lubuskiego²⁹, a także kamieńskiego (choć już w 1688 r. przyłączono do niego te tereny z byłego biskupstwa kamieńskiego, które od 1648 r. przynależne były do Szwecji, czyli tzw. Pomorze Przednie wraz ze Szczecinem)³⁰. Gdy w 1709 r. z wikariatu apostolskiego powstały: Apostolski Wikariat Północy i Apostolski Wikariat Górnej i Dolnej Saksonii, to do tego drugiego włączono m.in. tereny byłych diecezji lubuskiej i kamieńskiej. Siedzibą Apostolskiego Wikariatu Północnego był Hildesheim i Paderborn, a Apostolskiego Wikariatu Górnej i Dolnej Saksonii Hanower.

W 1780 r. połączono oba wikariaty (Apostolski Wikariat Górnej i Dolnej Saksonii i Apostolski Wikariat Północy) w jeden – Apostolski Wikariat Północy, by w 1783 r. wydzielić z niego wikariat apostolski dla Szwecji. Od tego czasu były ziemie diecezji lubuskiej i kamieńskiej należały do Apostolskiego Wikariatu Północy³¹.

30 kwietnia 1811 r. Fryderyk Egon von Fürstenberg, biskup Paderborn i Hildesheim, przekazał te tereny pod jurysdykcję biskupa wrocławskiego, a 23 czerwca 1812 r. król pruski postanowił, że władzę nad Kościołem katolickim na tych terenach ma sprawować delegat biskupi w osobie każdorazowego proboszcza parafii pw. św. Jadwigi w Berlinie³². Zaakceptowała to Stolica Apostolska dekretem Kongregacji Propagandy Wiary z 27 listopada 1819 r. Ostatecznie stosunki kościelne³³ na tym terenie zostały uregulowane bullą papieską *De salute animarum* z 16 lipca 1821 r. Pius VII ustanowił biskupa wrocławskiego wikariuszem apostolskim na tereny brandenbursko-pomorskie. Tak więc całe Pomorze Zachodnie i Brandenburgia podlegały

kariat pomiędzy niego i księcia biskupa Monasteru i Paderborn Ferdynarda II Fürstenberga (biskup Monasteru w latach 1675-1683, a Paderborn w latach 1661-1683). J. Feński, *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu po reformacji do 1945 r. (przyczynek historyczny)*, Szczecin 2011, s. 107-109.

²⁹ H. Rosal, M. Zahajkiewicz, *Berlin*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. II, Lublin 1985, kol. 292.

³⁰ [http://translate.googleusercontent.com/translate_c?hl=pl&prev=/search%3Fq%3DAgostino%2BSteffani%2B\(16531728\)%26start%3D10%26hl%3Dpl%26sa%3DN%26biw%3D1024%26bih%3D448%26prmd%3Dimvnso&rurl=translate.google.pl&sl=en&u=http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dn518.html&usg=ALkJrhi7ss6kK8i6ET7lsSimtnSvSagXfg](http://translate.googleusercontent.com/translate_c?hl=pl&prev=/search%3Fq%3DAgostino%2BSteffani%2B(16531728)%26start%3D10%26hl%3Dpl%26sa%3DN%26biw%3D1024%26bih%3D448%26prmd%3Dimvnso&rurl=translate.google.pl&sl=en&u=http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dn518.html&usg=ALkJrhi7ss6kK8i6ET7lsSimtnSvSagXfg) (26.03.2012).

³¹ Archiwum Wyższego Seminarium Duchownego w Paradyżu, B. Dratwa, *Dzieje Kościoła Nadodrza*, egz. 2, (mps), s. 65.

³² Pierwsze katolickie nabożeństwa w Berlinie zezwolono odprawiać dopiero 150 lat po wprowadzeniu reformacji w ambasadach Francji i Austrii. W 1722 r. król pruski Fryderyk Wilhelm I zezwolił na otwarcie katolickiej kaplicy, która – według raportu księcia biskupa wrocławskiego kard. von Sintzendorffa, skierowanego do papieża Benedykta XIV w 1746 r. – „przypominała raczej stodołę niż świątynię”. Kościół ten, budowany z dużymi trudnościami w latach 1747-1773, pw. św. Jadwigi Śląskiej, został w dniu Wszystkich Świętych 1773 r., na osobiste życzenie króla, poświęcony przez księcia biskupa Ignacego Krasickiego, znanego polskiego poetę, pisarza i publicystę. H. Rosal, M. Zahajkiewicz, *Berlin*, t. II, kol. 292; J. Feński, *Dzieje Kościoła katolickiego*, s. 22-24.

³³ Po kongresie wiedeńskim (trwającym od września 1814 do czerwca 1815 r.) w skład Prus weszły terytoria nadreńskie (tzw. zachodnie) oraz prowincje wschodnie: Brandenburgia, Saksonia, Śląsk, Pomorze Zachodnie (z rejencjami – szczecińską, koszalińską i później stralsundzką), Wielkie Księstwo Poznańskie oraz Prusy Wschodnie i Zachodnie. Powyższy podział terytorialny domagał się reorganizacji diecezji. Por. S. Salmonowicz, *Prusy. Dzieje państwa i społeczeństwa*, Warszawa 1998, s. 245.

jurysdykcji biskupa wrocławskiego³⁴. W ten sposób powstała Książęco Biskupia Delegatura Brandenburgii i Pomorza, potocznie nazywana Delegaturą Berlińską³⁵.

W 1930 r. nastąpiła kolejna reorganizacja tych ziem. Powstałe wówczas biskupstwo berlińskie, objęło tereny m.in. Pomorza Zachodniego aż po Słupsk, a także Wolną Pralaturę Pilska³⁶ obejmująca pas ziemi o długości 300 km i szerokości 20 km, rozciągający się od Lęborka aż po Wschowę. Te fakty prawne usankcjonowała bulla papieża Piusa XI *Pastoralis officii nostri cura* z 31 lipca 1930 r. Natomiast obszar Środkowego Nadodrza, czyli tereny od Cedyni, Morynia, Myśliborza poprzez Gorzów Wlkp., aż do Świebodzina i Zielonej Góry, pozostał w archidiecezji wrocławskiej.

2.2. Rządzący: nuncjusze, biskupi, wikariusze apostolscy i delegaci

Katolicy żyjący w diasporze podlegali jurysdykcji nuncjuszy i biskupów. Władze państwowe pismem z 26 listopada 1678 r. podały, że na Pomorzu Zachodnim było wówczas czterech katolików, a w 10 lat później podano do wiadomości, że w Brandenburgii żyło dziesięciu katolików³⁷. Liczba ta zaczęła znacznie wzrastać dopiero od połowy XIX w.

³⁴ B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772-1918*, Kraków 1980, s. 295, a także 188-189.

³⁵ Oficjalna nazwa: „Książęco biskupia Delegatura Brandenburgii i Pomorza”, nazywana również „Delegaturą Apostolską Biskupa Wrocławskiego”, a nawet „Delegaturą Apostolską na Pomorze i Brandenburgię”. Por. L. Bończa-Bystrzycki, *Studia i materiały do dziejów Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w granicach archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej*, Koszalin 1999, s. 33.

³⁶ Po zakończeniu I wojny światowej (11 XI 1918 r.) decyzją traktatu pokojowego z Wersalu (10 I 1920 r.) granica zachodnia odrodzonej Polski nie pokrywała się z granicami I Rzeczypospolitej sprzed 1772 r. Po stronie niemieckiej pozostał wąski pas rozciągający się od Lęborka przez Człuchów, Piłę, Babimost do Wschowy. Tereny te pod względem kościelnym należały do archidiecezji poznańskiej (z archidiecezji poznańskiej dekanaty: Piła, Wschowa, Babimost, Wałcz i Pszczew; poza Wałczem, weszły w skład późniejszej diecezji gorzowskiej) i diecezji chełmińskiej (Złotów, Człochów, Bytów i Lębork). Papież Pius XI utworzył z tych skrawków 1 maja 1923 r. administrację apostolską z siedzibą w Tucznie, a od 1926 r. w Pile. Na mocy Konkordatu z Prusami z 1929 r. administrację zamieniono na Wolną Pralaturę w Pile. G. Wejman, *Organizacja Kościoła katolickiego*, s. 64-67.

³⁷ Rzeczywiście, pomimo całej niechęci do katolicyzmu władcy brandenburscy nie mogli zapobiec przenikaniu katolików na ich terytorium. Przybywali tu zwerbowani do służby wojskowej czy też zachęceni pomyślnymi perspektywami osadnicy. Nadto margrabiowie, respektując przepisy międzynarodowe, musieli zgodzić się na odprawianie nabożeństw katolickich dla akredytowanych przy ich dworze posłów, zarówno francuskiego jak i austriackiego. Oczywiście, dyplomaci cieszyli się większymi względami. Zimą 1646 r., w trakcie podróży z Francji do Polski, zatrzymała się na Zamku Książąt Pomorskich w Szczecinie Maria Ludwika Gonzaga, żona króla Polski Władysława IV, a w dniu 2 lutego tegoż roku brała udział we Mszy św. w Goleniowie. W 1705 r. na zamku szczecińskim, w kaplicy św. Ottona, sprawowano przez pewien czas codziennie ofiarę Mszy św., gdyż zamieszkała tam ze swym dworem królowa polska Katarzyna z Opalińskich, żona Stanisława Leszczyńskiego. Na tę katolicką służbę Bożą niechętnym okiem spoglądali duchowni luterańscy. B. Dąbrowski, *Apostolski Wikariat Północy*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” (1980) 1, s. 28.

Poza tym w 1715 r. słyszymy o wyznaczeniu przez generała Jezuitów, na polecenie Stolicy Apostolskiej, 20 ojców dla prowadzenia potajemnej pracy duszpasterskiej na Pomorzu i w Brandenburgii. Wiemy, że mieli oni swój dom w Międzyrzeczu Wlkp. i stąd urządzali misje w: Paradyżu, Bledzewie, Rokitnie, Pszczewie, Goraju, Skwierzynie i innych miejscowościach.

Przez ten czas opiekę duszpasterską na terenami byłego biskupstwa kamieńskiego i lubuskiego sprawowało: 19 nuncjuszy apostolskich w Kolonii (1584-1699)³⁸, 11 nuncjuszy apostolskich w Warszawie (1622-1699)³⁹, 2 wikariuszy apostolskich (od 1699-1709)⁴⁰, 5 wikariuszy apostolskich Dolnej i Górnej Saksonii (1709-1780; Hanower)⁴¹ i 2 wikariuszy apostolskich Wikariatu Północnego (1780-1811; Hildesheim i Paderborn)⁴², a także 9 biskupów wrocławskich (1811-1930)⁴³ oraz ich

³⁸ Byli to: Giovanni Francesco Bonomi (=Bonhomini), bishop of Vercelli (1584-1587); Ottavio Mirto Frangipani, bishop of Cajazzo, bishop of Tricarico since 1592 (1587-1596); Coriolano Garzadorp, bishop of Ossero (1593/98-1606); Attilio Amalteo, archbishop of the titlature of Athens (1606-1610); Antonio Albergati, bishop of Bisceglie (1610-1621); Pietro Francesco Montoro, bishop of Nicastro (1621-1624); Pier Luigi Carafa, bishop of Tricarico (1624-1634); Ciriaco Rocci (1630-1634); Martino Alfieri, archbishop of the titlature of Isola, archbishop of Cosenza since 1639 (1634-1639); Fabio Chigi, bishop of Nardò, future Pope Alexander VII (1639-1651); Giuseppe Maria Sanfelice, archbishop of Cosenza (1651-1659); Marco Gallio, bishop of Rimini (1659-1666); Agostino Franciotti, archbishop of the titlature of Trapezunt (1666-1670); Francesco Buonvisi, archbishop of the titlature of Thessalonica, later Nuncio to Poland and Austria, cardinal (167-1672); Opizio Pallavicini, archbishop of the titlature of Ephesus (1672-1680); Ercole Visconti, archbishop of the titlature of Damietta (1680-1687); Sebastiano Antonio Tanara, archbishop of the titlature of Damascus (1687-1690); Gianantonio Davia, archbishop of the titlature of Thebae (1690-1696); Fabrizio Paolucci di Calboli, Bishop of Macerata and Tolentino, Archbishop of Ferrara since 1698, future Cardinal Bishop of Ostia (1696-1698); Orazio Filippo Spada, archbishop of the titlature of Thebae (1698-1702). http://en.wikipedia.org/wiki/Apostolic_Nuncio_to_Cologne (13.02.2012 r.)

³⁹ Byli to: Cosimo de Torres, kardynał (1621-1622); Giovanni Battista Lancellotti (1623-1628); Antonio Santacroce, kardynał (1627-1631); Mario Filonardi, arcybiskup (1635-1643); Pietro Vidoni, kardynał (1652-1660); Antonio Pignatelli, późniejszy papież Innocenty XII (1660-1668); Galeazzo Marescotti, kardynał (1668-1670); Angelo Maria Ranuzzi, kardynał (1671-1672); Francesco Buonvisi, kardynał (1672-1675); Angelo Maria Ranuzzi, kardynał (1675); Andrea Santacroce, następnie nuncjusz w Austrii (1690-1696); Gianantonio Davia, kardynał (1696-1698).

http://pl.wikipedia.org/wiki/Przedstawiciele_Stolicy_Apostolskiej_w_Polsce (13.02.2012 r.)

⁴⁰ Byli to: książę biskup Hildesheimu Jobst Edmund von Brabeck (1697-1702) i biskup Otto Wilhelm von Bronckhorst zu Grönsfeld TJ (1702-1713). B. Dratwa, *Apostolski Wikariat Północny*, s. 29.

⁴¹ Bp Agostino Steffani, tytularny biskup Spiga (lub Pegae) (1709-1728); bp Leopold Heinrich Wilhelm von Schorror, tytularny biskup Helenopolis w Bitynii (1730-1745); bp Johann Wilhelm von Twickel, tytularny biskup Aretuzy i biskup pomocniczy Hildesheim (1745-1757); bp Johann Theodor von Franken-Siersdorf, tytularny biskup Samosaty (1760-1779) i bp Ferdinand von Fürstenberg, biskup Paderborn i Münster (1680).

[http://translate.googleusercontent.com/translate_c?hl=pl&prev=/search%3Fq%3DAgostino%2BSteffani%2B\(16531728\)%26start%3D10%26hl%3Dpl%26sa%3DN%26biw%3D1024%26bih%3D448%26prmd%3Dimvnso&rurl=translate.google.pl&sl=en&u=http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/du507.html&usg=ALkJrhgZIkZ9DT8rlZSBypToEIouOG4-gw](http://translate.googleusercontent.com/translate_c?hl=pl&prev=/search%3Fq%3DAgostino%2BSteffani%2B(16531728)%26start%3D10%26hl%3Dpl%26sa%3DN%26biw%3D1024%26bih%3D448%26prmd%3Dimvnso&rurl=translate.google.pl&sl=en&u=http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/du507.html&usg=ALkJrhgZIkZ9DT8rlZSBypToEIouOG4-gw) (26.03.2012).

⁴² Byli to: bp Friedrich Wilhelm von Westphalen, biskup Hildesheim i Paderborn (1775-1789) i bp Franciszek Egon von Fürstenberg, biskup Hildesheim i Paderborn (1795-1811).

[http://translate.googleusercontent.com/translate_c?hl=pl&prev=/search%3Fq%3DAgostino%2BSteffani%2B\(1653-1728\)%26start%3D10%26hl%3Dpl%26sa%3DN%26biw%3D1024%26bih%3D448%26prmd%3Dimvnso&rurl=translate.google.pl&sl=en&u=http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dn518.html&usg=ALkJrhi7ss6kK8i6ET7IsSimtnSvSagXfg](http://translate.googleusercontent.com/translate_c?hl=pl&prev=/search%3Fq%3DAgostino%2BSteffani%2B(1653-1728)%26start%3D10%26hl%3Dpl%26sa%3DN%26biw%3D1024%26bih%3D448%26prmd%3Dimvnso&rurl=translate.google.pl&sl=en&u=http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dn518.html&usg=ALkJrhi7ss6kK8i6ET7IsSimtnSvSagXfg) (26.03.2012).

⁴³ Byli to: bp Józef Christian Hohenlode (1795-1817); bp Emanuel Szymoński (1824-1832); bp Leopold Sedlnicki (1836-1840); bp Józef Knauer (1853-1844); kard. Melchior Diepenbrock (1845-1853); bp Henryk II Föster (1853-1881); bp Robert III Herzog (1882-1886); kard. Jerzy Kopp (1887-1914); kard. Adolf Bertram (1914-1945). Ks. J. Pater, *Z dziejów wrocławskiego Kościoła*, Wrocław 1997, s. 75-90.

13 delegatów berlińskich⁴⁴ odpowiedzialnych za delegaturę berlińską (1821-1930; siedziba ich mieściła się w Berlinie; obejmowała obszar Pomorza Zachodniego i Brandenburgii) i 3 biskupów berlińskich (1930-1945)⁴⁵.

2.3. Miasta i odradzające się życie religijne

Również w tym czasie omawiane miasta, mimo iż były w orbicie niemieckiej i protestanckiej, zaczęły się odradzać w swej masie katolickiej.

Szczecin. Do śmierci ostatniego księcia pomorskiego Bogusława XIV (1637) był stolicą Księstwa Pomorskiego⁴⁶. Traktat westfalski z 1648 r. przyznał to miasto Szwedom. W 1657 r. hetman Stefan Czarniecki podszedł po mury miejskie. W 1705 r. w Szczecinie rezydował król Stanisław Leszczyński i jego żona (królowa). W 1720 r. miasto przeszło w ręce Prus. W 1729 r. w Szczecinie urodziła się Zofia Anhalt-Zerbst, przyszła caryca Katarzyna II. W 1875 r. zlikwidowano mury miejskie. Traktat wersalski z 1920 r. pozostawił Szczecin Niemcom. W czasie II wojny światowej miasto było kilka razy bombardowane. Szczecin został wyzwolony 26 kwietnia 1945 r. Miasto zostało zniszczone w 50%, a port i przemysł w 90%. Po wojnie w Szczecinie mieszkało ok. 4 tys. Polaków. Ostatecznie, po dwukrotnym opuszczaniu miasta, władze polskie przejęły Szczecin 5 lipca 1945 r.

9 kwietnia 1722 r. powstała w Szczecinie pierwsza gmina katolicka na Pomorzu Zachodnim, ale bez stałego kapłana i bez prawa udzielania chrztów, ślubów oraz prowadzenia własnych ksiąg⁴⁷. Kapłani, podlegający biskupowi w Hildesheimie, obsługujący tę pierwszą katolicką gminę, obejmowali swoją posługą duszpasterską przede wszystkim żołnierzy i byłych żołnierzy, którzy po zakończeniu służby pozostawali w Szczecinie. Ich liczba wynosiła 800. Miejsce zgromadzeń było tymczasowe pomieszczenie na zamku. W 1732 r. w Szczecinie został zainstalowany pierwszy katolicki duchowny (kapelan wojskowy) dominikanin z Halberstadt Augustyn Despoye. Nowe poruszenie i protesty wywołało w 1737 r. zarządzenie króla Fryderyka Wilhelma I zezwalające na przeniesienie nabożeństw katolickich do zamkniętej wielkiej sali (zamienionej na stałą kaplicę) północnego skrzydła zamku szczecińskiego. Pomieszczenie to było bardzo małe, gdyż mogło pomieścić około 350 osób. Poza nią nigdzie katolikom nie wolno było odprawiać nabożeństw.

Jeszcze w tym roku (1737) król wyraził zgodę na zaangażowanie w Szczecinie na stałe duchownego katolickiego, który pełnił równocześnie funkcję kapelana

⁴⁴ Byli to: ks. Ambroży Taube (1821-1823); ks. Hubert Auer (1823-1827); ks. Mikołaj Fischer (1836); ks. Antoni Brinkmann (1836-1849); ks. Wilhelm Emanuel von Kettler (1849-1850); ks. Leopold Pelldram (1850-1859); ks. Fciszek Ksawery Karker (1860-1870); ks. Robert Herzog (1870-1882); ks. J Chrzyciel Assmann (1882-1888); ks. Józef Jahnel (1888-1897); ks. Karl Neuber (1897-1905); ks. dr Karl Kleineidam (1905-1920); bp Josef Deitmer (1920-1929). J. Feński, *Dzieje Kościoła katolickiego*, s. 33-34.

⁴⁵ Byli to: bp Christian Schreiber (1930-1933); bp Nikolaus Bares (1933-1935) i bp Konrad von Preysing (1935-1950).

⁴⁶ W 1630 r. Szczecin zajęli Szwedzi i ufortyfikowali go.

⁴⁷ O tym okresie od 1722 do 1945 r. traktuje artykuł: G. Wejman, *Odradzanie się struktur Kościoła katolickiego w Szczecinie w dobie Kontrreformacji i dziejów nowożytnych*, „Colloquia Theologica Adalbertina” (2001) 1, s. 91-112.

wojskowego w: Trzebiatowie, Maszewie, Gardźcu, Pozdawilku, Wkryjściu, Stargardzie, Kołobrzegu, Nakle, Słupi⁴⁸. 24 maja 1809 r. zorganizowano w Szczecinie pierwszą katolicką gminę parafialną (na wzór parafii), a proboszczem był wówczas Krzysztof Jacek Heinevetter. W latach 1888-1890 wybudowano kościół św. Jana Chrzciciela; stał się on centrum życia katolickiego. Papież Pius IX w *breve* z 21 czerwca 1922 r. nazwał go „Matką Kościoła Pomorza Zachodniego”. 24 kwietnia 1924 r. proboszcz szczecińskiej parafii został powołany przez kardynała wrocławskiego na biskupiego komisarza.

W 1840 r. parafia szczecińska, rozciągająca się na ziemię szczecińską i kamieńską, liczyła wówczas 2359 katolików. Dopiero od 1843 r. rozpoczęło się tworzenie osobnych ośrodków duszpasterskich poza parafią szczecińską i tworzenie osobnych ośrodków duszpasterskich. Natomiast przed wybuchem II wojny światowej w Szczecinie było już 6 parafii (Dąbie, Podjuchy, Szczecin – Chrystus Król, Szczecin – Święta Rodzina, Szczecin – św. Jana Chrzciciela i Żelechowo) obejmujących 154 miejscowości, w których pracowało 12 kapłanów⁴⁹ (w tym 2 oblatów) obsługujących 15 595 katolików. Duszpasterzy wspomagało 40 sióstr z Fundacji św. Karola Boromeusza.

W 1862 r. bp wrocławski H. Foester powołał archiprezbiterat szczeciński z siedzibą w Szczecinie przy parafii św. Jana Chrzciciela (zatwierdził go minister wyznań religijnych 9 II 1863 r.), który trwał do 1945 r. Początkowo obejmował 9 parafii, a od 1938 r. – 15, w tym 6 w Szczecinie.

Koszalin. Po pokoju westfalskim, w 1653 r., miasto zajęła Brandenburgia, a od 1701 r. Prusy. Od 1815 r. Koszalin został stolicą rejencji⁵⁰.

Odradzanie się katolicyzmu w Koszalinie rozpoczęło się za sprawą żołnierzy tutejszego garnizonu (istniejącego od 1713 r.), dla których od 1775 r. kapelan wojskowy ze Szczecina 2 razy w roku odprawiał Mszę św. w kościele św. Mikołaja, a po jego rozebraniu w 1811 r. nabożeństwa przeniesiono do kościoła Mariackiego.

Stałym kapłanem Koszalin miał od 1852 r. Był nim kuratus ks. Aleksander Pfeiffer. Pierwszą Mszę św. odprawiono tutaj 1 lutego tegoż roku. 11 listopada 1857 r. powstała w Koszalinie samodzielna placówka duszpasterska. Od 3 kwietnia 1865 r. duszpasterzem w Koszalinie był ks. Franz Schmidt z Brzegu. W 1867 r. zakupił on dwa budynki, które wyburzył i uzyskał w ten sposób plac pod budowę kościoła. Z pomocą w budowie świątyni pospieszył kard. Jerzy Haulik z Zagrzebia i biskup

⁴⁸ To zezwolenie królewskie dla katolików na odprawianie nabożeństw, wyznaczanie im kapłanów i kaplic nie oznaczało jakiegos uznania praw Kościoła katolickiego w państwie. Kapłani ci byli traktowani jako osobiści urzędnicy króla, pozostający na jego usługach. Przy czym mieli oni jedynie pozwolenie na odprawianie Mszy św., słuchanie spowiedzi św., udzielanie Komunii św., natomiast chrzty, śluby, pogrzeby były zastrzeżone dla duchownych protestanckich. A wyznaczone na nabożeństwa kaplice były własnością króla. Król przez takie postępowanie chciał zachować możliwość powrotu, w razie potrzeby, do stanu pierwotnego. Tak więc z punktu kościelno-prawnego nie było gmin katolickich.

⁴⁹ 13 listopada 2011 r. – jednego z tych kapłanów, ks. dr. Carla Lamperta, aresztowanego w Szczecinie 4 lutego 1943 r. i zamordowanego przez ścięcie, za wiarę, w Halle 13 listopada 1944 r. – papież Benedykt XVI wyniósł do godności błogosławionego.

⁵⁰ M. Okoń, M. Wrzeszcz, *Koszalin*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 9. Lublin 2002, kol. 974.

węgierski. Chciano też zwrócić się o pomoc do kard. Ledóchowskiego z Gniezna, lecz ówczesny biskup wrocławski – przełożony księdza Schmidta, zabronił mu tego. Kamień węgielny pod budowę kościoła św. Józefa położono 10 kwietnia 1869 r., a poświęcenie świątyni nastąpiło 20 października 1870 r. przez ks. Roberta Herzoga – delegata biskupa wrocławskiego Henryka Förstera. Samodzielna parafia św. Józefa w Koszalinie została utworzona 8 października 1892 r. Od początku XX w. do Koszalina przybywali polscy robotnicy sezonowi, dla których w latach 1916-1918 ks. prob. F. Piontek raz w miesiącu wygłaszał kazania po polsku. Przez długie lata proboszczem parafii był ks. Karol Schier (ur. 1 lutego 1883 r. w Królewskiej Hucie) mianowany proboszczem w Koszalinie 30 października 1921 r. W 1938 r. obowiązki prowadzenia parafii pełnił ten sam proboszcz. Parafia liczyła wówczas 900 wiernych⁵¹.

Od 1871 r. Koszalin był ośrodkiem archiprezbiteratu; w 1937 r. liczył on 6 parafii i 11 kuracji⁵².

Gorzów Wlkp. W prezentowanym okresie Gorzów Wlkp. w dalszym ciągu należał do Brandenburgii. W XVII i XVIII w. miasto zamieniono w twierdzę. Otwarcie w 1772 r. Kanału Bydgoskiego i w 1875 r. linii kolejowej Berlin-Królewiec ożywiło gospodarczo miasto. Powstające zakłady zasilali robotnicy polscy z Poznańskiego i Śląska. W 1914 r. w Gorzowie Wlkp. mieszkało ok. 1635 Polaków, a w 1938 r. – 3515 (ok. 9% ogółu mieszkańców)⁵³.

W Gorzowie Wlkp. przed wojną były dwie parafie. Pierwsza – pw. Podwyższenia Krzyża Świętego powstała w 1855 r.⁵⁴, a druga – pw. św. Józefa – w 1925 r.

Początki parafii pw. Podwyższenia Krzyża Świętego, zawsze katolickiej, sięgają 1855 r. Renesans katolicyzmu, na protestanckim od czasów reformacji obszarze, związany był z napływem zarobkowej emigracji polskiej, głównie z Wielkopolski. W latach 1854-1855, za sprawą ówczesnego proboszcza misji w Neuzelle ks. T. Grühlinga, wybudowano kaplicę, wokół której organizowano duszpasterstwo. Wkrótce okazała się ona niewystarczająca. Na jej miejscu wybudowano w latach 1905-1907 obecny kościół. W 1899 r. zbudowano tu, dla mniejszości katolickiej, szkołę dla 400 uczniów. Ówcześnie na 18200 ewangelików było tylko 830 katolików. W 1927 r. parafia liczyła już ponad 3700 katolików⁵⁵. Ostatnim niemieckim proboszczem był Paulus Dubiański, pochodzenia polskiego. W 1899 r. został wzniesiony dom parafialny, gdzie obecnie mieszkają SS. Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo. Po II wojnie światowej parafia obejmowała wielki teren miasta i powiatu gorzowskiego z około 2,5 tys. katolików Niemców i Polaków.

Początek parafii św. Józefa sięga roku 1925, kiedy to staraniem OO. Sercanów utworzono drugą w Gorzowie Wlkp. katolicką placówkę duszpasterską na tzw. Zawarcu, w południowej, przemysłowej dzielnicy miasta. Rozpoczęto od postawienia

⁵¹ Tamże, kol. 974-975.

⁵² Tamże.

⁵³ R. Prejs, *Gorzów Wielkopolski*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1315.

⁵⁴ Powstała ona głównie z myślą o polskich robotnikach.

⁵⁵ R. Prejs, *Gorzów Wielkopolski*, t. 5, kol. 1315.

baraku przeniesionego z rosyjskiego obozu jenieckiego w Czarnem. Po wykonaniu niezbędnych prac adaptacyjnych budynek ten poświęcono 25 października 1925 r. Ta przedwojenna placówka duszpasterstwa katolickiego obsługiwała w dużej mierze ludność napływową z terenu Polski, a także z Włoch. Obok kaplicy wybudowano w 1927 r. dom parafialny. 30 września 1945 r. ks. ordynariusz Edmund Nowicki przekazał tę placówkę Misjonarzom Oblatom Maryi Niepokalanej⁵⁶.

Zielona Góra. Od 1526 r. cały Śląsk, a z nim Zielona Góra, dostały się pod panowanie Habsburgów, a w 1740 r. – pruskie.

W końcu lat dwudziestych XVI w. w Zielonej Górze rozpoczęli działalność kaznodzieje „luterkańscy”, którzy stopniowo doprowadzili do bezprawnego przejęcia przez miasto majątku kościelnego i następnie w 1544 r. świątyni parafialnej. W latach czterdziestych tego stulecia wyparli katolików z życia publicznego, tak że pod koniec XVI w. w mieście pozostała tylko niewielka grupa parafian. Pozbawiona stałego kapłana korzystająca z okresowej obsługi duszpasterskiej zakonników należących do Kanoników Regularnych. W czasie wojny trzydziestoletniej kilkakrotnie zwracano kościół parafialny katolikom. Stało się tak m.in. w 1632 r., kiedy to pod przewodnictwem proboszcza Baltazara Antoniusza Schecjusa odrodziła się wspólnota parafialna, ale w 1641 r. ponownie wypędzono księży katolickich z miasta. Ostatecznie 15 marca 1651 r. starosta głogowski przekazał świątynię Świętej Trójcy⁵⁷ katolikom i po kilkuletniej pracy misyjnej OO. Franciszkanów w 1655 r. ks. proboszcz Melchior Pistrium rozpoczął odbudowę parafii. Objęła ona także wsie podzielonogórskie. Patronat nad parafią przejęły władze miejskie. Niebawem odbudowano spalony w 1650 r. kościół parafialny pw. św. Jadwigi. W drugiej połowie XVII w. rozwinęło się życie religijne, powoli doskonalono stan wiary, zwiększała się liczba wiernych. W 1740 r. protestanckie wojska króla Fryderyka II zajęły Zieloną Górę. Na niekorzyść parafii zrewidowano jej stan prawny i poddano nadzorowi władz dochody kościelne. W 1748 r. wśród 4566 zielonogórczan naliczono prawie 1000 katolików. Nowa fala szykan rozpoczęła się po 1763 r. Miasto, użytkując nieruchomości kościelne, niechętnie wypełniało obowiązki patrona, w czym wspierała je agresywna wobec katolików administracja pruska. Gdy w 1776 r. wyrwała się wieża kościelna, rujnując sklepienie świątyni, parafia zaciągnęła tak duże pożyczki na remont, że pod koniec tego stulecia, przy wzrastającym fiskalizmie władz, utrzymanie świątyni i szkoły katolickiej stawało się bardzo trudne. Konieczne remonty przeprowadzono dopiero w latach dwudziestych XIX w. W drugiej połowie tego stulecia nastąpiło ponowne ożywienie działalności katolików w Zielonej Górze. Powstały wówczas liczne organizacje katolickie, zadbano o nowy wystrój świątyni. Po I wojnie światowej wzrost liczby parafian już nie był tak duży jak w poprzednich dziesięcioleciach. W 1929 r. parafia pw. św. Jadwigi liczyła 3452 katolików. Grupo-

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Kościół ten zw. polskim, został wybudowany w 1588 r. dla ludności ewangelickiej. Został on rozebrany w 1809 r. W tym czasie, gdy ten kościół był w rękach katolików, protestanci wybudowali sobie w latach 1746-1748 nowy kościół – dzisiaj pw. Matki Bożej Częstochowskiej. Wspólnota ewangelicko-augsburska wybudowała sobie w latach 1915-1917 kościół pw. Najświętszego Zbawiciela. T. Dzwonkowski, *Parafia pw. św. Jadwigi w Zielonej Górze – zarys dziejów*.

wali się oni w stanowych związkach katolickich. Po 1933 r. zielonogórcy katolicy niechętnie angażowali się w opanowane już wówczas przez nazistów życie publiczne. Po II wojnie światowej nastąpiło wysiedlenie ludności niemieckojęzycznej i napłynęła ludność polskojęzyczna. Należało ponownie budować wspólnotę parafialną.

2.4. Wspólne powiązania

Szczecin, Koszalin i Gorzów Wlkp. należały w latach 1622-1699 do Warszawy, a następnie do Hanoweru, Hildesheim i Paderborn. Od 1811 r., a szczególnie od 1821 r., do Wrocławia. Zielona Góra natomiast cały czas należała do Wrocławia; zatem omawiane cztery miasta, od 1821 r. należały już do tej samej kościelnej jurysdykcji. Sytuacja zmienia się ponownie w 1930 r., kiedy Szczecin i Koszalin przynależały do Berlina, a Gorzów Wlkp. i Zielona Góra pozostały przy Wrocławiu.

3. Lata po II wojnie światowej

3.1. Organizacja kościelna

Po II wojnie światowej Pomorze Zachodnie i Ziemia Lubuska znalazły się w granicach państwa polskiego. Niosło to ze sobą korzystne zmiany wyznaniowe; w Polsce dominującym wyznaniem był katolicyzm. Jednakże z powodu braku regulacji politycznych granic aż do 1972 r. utrzymywało się na tym terenie kościelne prowizorium.

Istotną sprawą była regulacja prawna tutejszego Kościoła, która na przestrzeni 27 lat ulegała zmianie. Kardynał August Hlond, prymas Polski, na podstawie otrzymanych 8 lipca 1945 r. nadzwyczajnych „pełnomocnictw Kongregacji do spraw Nadzwyczajnych Kościoła” ustanowił 15 sierpnia 1945 r. ks. inf. dra Edmunda Nowickiego administratorem apostolskim. Powierzył mu rządy nad jednostką kościelną nazwaną administracją apostolską kamieńską, lubuską i prałaturą pilską. Administracja apostolska, o pow. 44 836 km², objęła ziemie leżące nad Odrą i dolną Wartą – z archidiecezji wrocławskiej, Pomorze Zachodnie od Szczecina aż po Lębork – z diecezji berlińskiej oraz teren dotychczasowej prałatury pilskiej⁵⁸.

Lata 1951-1956 należały do najtrudniejszych czasów w Polsce zniewolonej przez krwawego dyktatora Józefa Stalina. Rządcy administracji apostolskiej kamieńskiej, lubuskiej i prałatury pilskiej byli formalnie wikariuszami generalnymi prymasa Polski. Stan taki trwał do 25 maja 1967 r. W tym dniu Kongregacja Konsystorialna wydała dekret podnoszący ordynariat gorzowski do godności administracji apostolskiej, podległej bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. Rządca tej administracji bp Wilhelm Pluta podlegał bezpośrednio Stolicy Apostolskiej i otrzymał uprawnienia biskupa rezydencjonalnego. Za rządów bpa W. Pluty pojawili się w Kościele gorzowskim dwaj biskupi pomocniczy: Jerzy Stroba (1958 r.) i Ignacy Jeż (1960 r.)⁵⁹.

Gdy jednak doszło do podpisania w Warszawie 7 grudnia 1970 r. układu pomiędzy PRL a RFN i jego ratyfikacji, 17 maja 1972 r. przez Bundestag (RFN)

⁵⁸ G. Wejman, *Organizacja Kościoła katolickiego*, s. 128-133.

⁵⁹ Tamże, s. 139-146.

i 18 maja tegoż roku przez Sejm PRL (Polska), pełna kanoniczna regulacja Kościoła na Ziemiach Zachodnich i Północnych Polski stała się już kwestią czasu. Papież Paweł VI przychylił się do propozycji prymasa Polski i bullą *Episcoporum Poloniae coetus* 26 czerwca 1972 r. dokonał nowego podziału terytorialnego Kościoła na Ziemiach Zachodnich i Północnych Polski, łącznie z proponowanymi nominacjami biskupami. Z terytorium Kościoła gorzowskiego powstały trzy diecezje: gorzowska, koszalińsko-kołobrzeska i szczecińsko-kamieńska. Na polecenie papieża decyzje Stolicy Apostolskiej miały być oficjalnie ogłoszone 28 czerwca 1972 r. Tak też się stało. W Rzymie komunikat Stolicy Apostolskiej został oficjalnie ogłoszony w Sala Stampa, 28 czerwca o godz. 11, w Krakowie zaś na popołudniowej sesji 131 Konferencji Plenarnej przez bpa B. Dąbrowskiego⁶⁰.

Ordynariuszem macierzystej diecezji gorzowskiej⁶¹ pozostał bp W. Pluta. Bullę nominacyjną otrzymał 11 sierpnia 1972 r. Diecezję kanonicznie objął 10 lipca, zaś ingres do katedry gorzowskiej odbył 3 września. Kościołem katedralnym pozostał kościół pw. Wniebowzięcia NMP w Gorzowie Wlkp. Diecezja liczyła 15 572 km² powierzchni i 986 tys. wiernych. Posiadała 19 dekanatów (7 dekanatów z archidiecezji wrocławskiej: Głogów-Wschód, Głogów-Zachód, Kożuchów, Sława Śl., Szprotawa, Żagań, Żary; na ich terenie było 69 parafii), 188 parafii i 430 kościołów filialnych. W diecezji pracowało 250 księży diecezjalnych i 150 zakonnych. Diecezja posiadała wszystkie instytucje diecezjalne wraz z Wyższym Seminarium Duchownym w Paradyżu. Diecezja należała – jak powyżej wzmiankowano – do metropolii wrocławskiej. Patronem diecezji została Matka Boża Rokitniańska.

Na czele diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej⁶² stanął bp Ignacy Jeż. Bullę nominacyjną otrzymał 11 sierpnia 1972 r. Diecezję kanonicznie objął 8 lipca, zaś jego ingres do katedry koszalińskiej odbył 22 października 1972 r. Kościołem katedralnym został kościół pw. Niepokalanego Poczęcia NMP w Koszalinie, a prokatedralnym pw. Wniebowzięcia NMP w Kołobrzegu. Diecezja objęła obszar 19 245 km² i liczyła 871 900 wiernych. Pracowało w niej 215 kapłanów diecezjalnych i 119 zakonnych w 139 parafiach i 16 dekanatach (13 dekanatów z terenów byłej administracji, 3 z diecezji chełmińskiej). Diecezja miała do dyspozycji 548 kościołów. W Wyż-

⁶⁰ Archiwum Kurii Metropolitalnej w Szczecinie (dalej AKMS), Stolica Apostolska dla diecezji, Bulla „*Episcoporum Poloniae coetus*”; Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej (dalej: ADKK) DKK, Biskup I. Jeż, Bulla „*Episcoporum Poloniae coetus*” oraz B. Kominek, *Wypowiedź podczas obrad 131. Konferencji Episkopatu Polski po ogłoszeniu dekretów Ojca Świętego Pawła VI o polskiej hierarchii kościelnej na Ziemiach Zachodnich*, GWK (1972) 11-12, s. 270.

⁶¹ Diecezja gorzowska objęła terytorium województwa zielonogórskiego, które zostało odłączone od archidiecezji wrocławskiej, od diecezji berlińskiej i prałatury pilskiej; ponadto terytorium powiatu Trzcianka, Trzcinka, miasta Piły, wyłączone z prałatury pilskiej. AKMS, Stolica Apostolska dla diecezji, Bulla „*Episcoporum Poloniae coetus*”; ADKK, Biskup I. Jeż, Bulla „*Episcoporum Poloniae coetus*”.

⁶² Diecezja koszalińsko-kołobrzeska objęła terytorium województwa koszalińskiego i powiat lęborski oraz parafie Kostkowo i Wierzhucino leżące na terenie województwa gdańskiego. Powyższe terytoria zostały wyłączone z diecezji berlińskiej i prałatury pilskiej. AKMS, Stolica Apostolska dla diecezji, Bulla „*Episcoporum Poloniae coetus*”; ADKK, Biskup I. Jeż, Bulla „*Episcoporum Poloniae coetus*”.

szym Seminarium Duchownym w Gościkowie-Paradyżu studiowało dla diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej 52 kleryków. Diecezja należała do metropolii gnieźnieńskiej. Patronami diecezji zostali: pierwszorzędnym – św. Wojciech, a drugorzędnym – bł. Maksymilian Maria Kolbe.

Na czele diecezji szczecińsko-kamieńskiej⁶³ stanął bp Jerzy Stroba. Bullę nominacyjną otrzymał 11 sierpnia 1972 r. Diecezję kanonicznie objął 8 lipca, zaś ingres do szczecińskiej katedry odbył 8 października 1972 r. Kościołem katedralnym został kościół pw. św. Jakuba w Szczecinie, a prokatedralnym pw. św. Jana Chrzciciela w Kamieniu Pomorskim. Nowa diecezja objęła obszar 12 754 km², liczyła 922 tys. mieszkańców. Liczyła 12 dekanatów, 119 parafii i 27 samodzielnych wikariatów, duszpasterstwo prowadziło 324 kapłanów (185 księży diecezjalnych, 127 zakonnych oraz 12 kapłanów z innych diecezji). W pracy pomagało im 130 siostr zakonnych. W Wyższym Seminarium Duchownym w Paradyżu-Gościkowie przygotowywało się do kapłaństwa z tej diecezji 40 alumnów. Wierni gromadzili się na modlitwę w 511 kościołach i 24 kaplicach; dnia 31 grudnia 1971 r. władze państwowe przekazały diecezji ruiny 62 kościołów i 3 kaplic. Diecezja należała do metropolii gnieźnieńskiej. Patronami diecezji zostali: pierwszorzędnym – NMP Matka Kościoła, a drugorzędnym – św. Otton z Bambergu.

25 marca 1992 r. papież Jan Paweł II bullą *Totus Tuus Poloniae Populus* powołał metropolię szczecińsko-kamieńską w skład której weszły: archidiecezja szczecińsko-kamieńska oraz diecezje – koszalińsko-kołobrzeska i zielonogórsko-gorzowska.

Z chwilą ogłoszenia bulli papieskiej 28 czerwca 1972 r. na tych ziemiach mieszkało 2 779 900 wiernych w tym: w Szczecinie – 922 tys., w Gorzowie Wlkp. – 986 tys., w Koszalinie – 871 900 wiernych. Aktualnie (2010) w metropolii mieszka 3 022 122 osób w tym katolików – 2 952 122; w archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej 1 066 128 katolików, w diecezji zielonogórsko-gorzowskiej – 1 035 994 katolików, zaś w koszalińsko-kołobrzeskiej – 920 tys. wiernych (katolików – 850 tys.)⁶⁴.

Warto odnotować, że obszar tych ziem zmniejszył się z 47571 km² (1972) do 38199 km² (w tym Szczecin – 12745 km², Koszalin – 14 649 km² i Zielona Góra – 10 805 km²; 2010 r.)⁶⁵.

Obecnie na terenie metropolii jest 2283 kościołów i kaplic, punktów odprawiania Mszy św., w tym na terenie diecezji zielonogórsko-gorzowskiej (705 kościołów parafialnych i filialnych, 135 kaplic filialnych i 104 inne kaplice); na terenie archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej (256 kościołów parafialnych [oraz: kościół seminaryjny i garnizonowy], 459 kościołów filialnych oraz 58 kaplic). Na terenie diecezji

⁶³ Diecezja szczecińsko-kamieńska powstała na obszarze diecezji berlińskiej i objęła terytorium województwa szczecińskiego. AKMS, Stolica Apostolska dla diecezji, Bulla „Episcoporum Poloniae coetus”; ADKK, Biskup I. Jeż, Bulla „Episcoporum Poloniae coetus”.

⁶⁴ *Schematyzm archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej*, Szczecin 2007, s. 64; *Schematyzm diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej*, Koszalin 2004, s. 21; *Schematyzm diecezji zielonogórsko-gorzowskiej*, Gorzów Wlkp. 1995, s. okładka.

⁶⁵ Tamże.

koszalińsko-kołobrzeskiej (210 kościołów parafialnych [10 w budowie], 361 kościołów filialnych i 95 punktów odprawiania Mszy św.)⁶⁶.

3.2. Rządzący: administratorzy apostołscy, wikariusze generalni, biskupi i arcybiskupi

Pierwszym administratorem administracji apostołskiej kamieńskiej, lubuskiej i prałatury pilskiej został ks. inf. dr Edmund Nowicki. Prymas Polski wręczył mu dekret 14 sierpnia 1945 r. (z datą 15 sierpnia 1945 r.) w Poznaniu. Powiedział wówczas do niego i innych 4 administratorów: „Czeka Was praca na miarę historii. Zaczynamy ex nihilo i z gołymi rękami. Winnicie wierzyć w Opatrzność Bożą i pomoc Matki Najśw.[iętszej], a także w zdolność naszego narodu. [...] Wracamy na stare szlaki historii, na najstarsze siedziby dziejowe: Wrocław, Kołobrzeg, Kamień Pomorski, Opole. Opatrzność zleca nam niemałe zadanie”⁶⁷.

W taką trudną rzeczywistość tych ziem, obejmujących obszar 1/7 terenów Polski, wchodziło polskie duchowieństwo. Po wojnie zostało tu tylko: 18 kapłanów i ok. 55 tys. autochtonów. Kościół miał do dyspozycji 243 świątynie katolickie, z czego 88 wymagało natychmiastowego remontu i 1500 świątyń pokatolickich i protestanckich.

Jak widać, należało dosłownie zacząć pracę od zera. Pierwszy rządca Kościoła gorzowskiego, w randze administratora apostołskiego – z prawami i obowiązkami biskupa rezydencjalnego, niezwykle dynamiczny i utalentowany kapłan – został brutalnie usunięty z zajmowanego urzędu 26 stycznia 1951 r. Na szczęście wszyscy jego następcy byli godnymi i gorliwymi kapłanami: ks. prał. Tadeusz Załuszkowski (1951-1952), ks. inf. Zygmunt Szelażek (1952-1956), bp Teodor Bensch (1956-1958), ks. prał. Józef Michalski (wikariusz kapitulny – 1958 r.), bp Wilhelm Pluta (1958-1986).

Nie ma wątpliwości, że największe oddziaływanie na duchowieństwo miał Sługa Boży Wilhelm Pluta. To on wraz ze swoimi biskupami pomocniczymi, między innymi, poczynawszy od 1959 r., spotykał się z kapłanami, corocznie, na kursach duszpasterskich w Paradyżu, a także trzy razy w roku na konferencjach rejonowych w: Gorzowie Wlkp., Pile, Słupsku, Szczecinie i Zielonej Górze⁶⁸.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ J. Pietrzak, *Pełnia prymasostwa. Ostatnie lata prymasa Polski kardynała Augusta Hlonda 1945-1948*, Poznań 2009, s. 625-626.

⁶⁸ Biskup I. Jeż wspomina: „Wyjeżdżaliśmy w poniedziałek i odbywała się pierwsza konferencja w Szczecinie. Trwała do godz. 14-15. Po posiłku jechaliśmy zwykle do Słupska, gdzie przy kościele św. Jacka była plebania kościoła Mariackiego. Tam nocowaliśmy, żeby następnego dnia, we wtorek, odbywać konferencję dla księży rejonu słupskiego właśnie w kościele św. Jacka. I znowu po południu jechało się do Piły, gdzie w kościele Ojców Kapucynów mogliśmy w klasztorze przenocować i następnego dnia odbyć u nich konferencję rejonową. Po południu wracaliśmy do Gorzowa, by po odpoczynku nocnym, nad ranem, pojechać do Zielonej Góry. Tam przy kościele pw. św. Jadwigi, najpierw w sali, potem w kościele, odbywała się konferencja dla księży tego południowego rejonu. Po południu wracaliśmy do Gorzowa, żeby następnego dnia odbyć konferencję w samym Gorzowie, w kościele Ojców Kapucynów. Konferencje były wspaniałym środkiem kontaktu biskupów z kapłanami, podobne spotkania organizowano z siostrami zakonnymi. L. Laskowski (red.), *Świadek historii. Na jubileusz 90. urodzin Jego Ekscelencji biskupa Ignacego Jeża*, Koszalin 2004, s. 93-94.

Na przestrzeni minionych 40 lat istnienia diecezji wchodzących obecnie w skład metropolii szczecińsko-kamieńskiej biskupami byli w: Szczecinie – bp Jerzy Stroba (*1919/1958-1972-1978/†1999), bp Kazimierz Majdański (*1916/1979-1992/†2007)⁶⁹, abp Marian Przykucki (*1924/1992-1999/†2009), abp Zygmunt Kamiński (*1933/1999-2009/†2010), abp Andrzej Dzięga (*1952/2009 i obecnie); biskupi pomocniczy: bp Jan Gałęcki (*1932/1974-2007/-), bp Stanisław Stefanek (*1936/1980-1996) i bp Marian Błażej Kruszyłowicz (*1936/1990 i obecnie); w Gorzowie Wlkp./Zielonej Górze – bp Wilhelm Pluta (*1910/1972-1986/†1986), bp Józef Michalik (*1941/1986-1993), bp Adam Dyczkowski (*1932/1993-2007/-), bp Stefan Regmunt (*1951/2008 i obecnie) i pomocniczy bp Paweł Socha (*1935/1973-2012/-), bp Edward Dajczak (*1949/1990-1997); Koszalinie – bp Ignacy Jeż (*1914/1960-1972-1992/†2008), bp Czesław Domin (*1929/1992-1996/†1996), bp Marian Gołębiowski (*1937/1996-2004), bp Kazimierz Nycz (*1950/2004-2007), bp Edward Dajczak (*1949/2007 i obecnie); biskupi pomocniczy: bp Tadeusz Werno (*1931/1974-2007/-), bp Piotr Krupa (*1936/1984-1992), bp Paweł Cieślik (*1940/1995 i obecnie), bp Krzysztof Zadarko (*1960/2009 i obecnie).

Należy dodać, że w tym czasie, poczynawszy od 1972 r. do dnia dzisiejszego, na tronie biskupim metropolii szczecińsko-kamieńskiej zasiadało i zasiada 3 arcybiskupów, 11 biskupów ordynariuszy oraz pomaga im 9 biskupów pomocniczych (bp Edward Dajczak był biskupem pomocniczym w diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, a obecnie jest ordynariuszem w diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej). W tym gronie hierarchów: po 3 biskupów pochodziło i pochodzi⁷⁰ z archidiecezji katowickiej i lubelskiej, po 2 z archidiecezji krakowskiej i poznańskiej oraz diecezji: tarnowskiej, łomżyńskiej, włocławskiej i koszalińsko-kołobrzesckiej, i po 1 z archidiecezji wileńskiej oraz diecezji radomskiej, siedleckiej i zielonogórsko-gorzowskiej.

Oczywiście, w ramach tej posługi swoją piękną kartę zapisały zakony i zgromadzenia zakonne. Po II wojnie na teren Kościoła gorzowskiego pośpieszyli najliczniej Księża Chrystusowcy, Ojcowie Franciszkanie i Misjonarze św. Wincentego à Paulo. I te wspólnoty miały i mają na tych ziemiach swoich biskupów w osobach: bp. Pawła Sochy CM, bp. Mariana Błażeja Kruszyłowicza OFMCov i bp. Stanisława Stefanka TChr.

3.3. Miasta biskupie

Szczecin. Był stolicą województwa szczecińskiego w latach 1946-1999, a od 1998 r. – województwa zachodniopomorskiego. Obecnie na terenie Szczecina mieszka ponad 405 tys. mieszkańców, są 48 parafie w ramach w 7 dekanatów.

Koszalin. Był stolicą województwa koszalińskiego w latach 1950-1998 (do 1950 r. należał do województwa szczecińskiego), od 1999 r. jest miastem powiatowym w województwie zachodniopomorskim. W Koszalinie mieszka ponad 108 tys. osób, i jest 10 parafii w ramach 1 dekanatu.

⁶⁹ Wykaz skrótów: * – rok urodzenia; 1972-1986 – lata rządów i posługi biskupiej; † – rok śmierci lub „-” – czas emerytury.

⁷⁰ Uwzględniono miejsce urodzenia biskupów.

Gorzów Wlkp. Był stolicą województwa gorzowskiego w latach 1975-1998 (do 1950 r. należał do województwa poznańskiego, a potem zielonogórskiego), od 1999 r. jest siedzibą wojewody lubuskiego. W Gorzowie Wlkp. mieszka ponad 125 tys. osób; 14 parafii w ramach 3 dekanatów.

Zielona Góra. Była stolicą województwa zielonogórskiego w latach 1950-1998 (do 1950 r. należała do województwa poznańskiego), a od 1999 r. jest siedzibą Sejmiku Województwa Lubuskiego. W Zielonej Górze mieszka ponad 117 tys. osób; 13 parafii w ramach 3 dekanatów.

Należy zaznaczyć, że w ramach zasięgu geograficznego dzisiejszej metropolii szczecińsko-kamieńskiej 8 miast było i jest stolicami biskupimi: Kołobrzeg, Lubusz, Wolin, Kamień Pomorski, Gorzów Wlkp., Szczecin, Koszalin i Zielona Góra. Najdłużej to zaszczytne zadanie pełnił Kamień Pomorski (1188-1545), a potem Lubusz (1124-1336); stolica w Wolinie istniała w latach 1140-1188, a w Kołobrzegu w latach 1000-1007. Gorzów Wlkp. był stolicą biskupią w latach 1945-1992. Obecnie są nimi: Szczecin i Koszalin od 1972 r., a Zielona Góra od 1992 r.

3.4. Wspólne powiązania⁷¹

Od 1945 r. wszystkie omawiane miasta wchodziły w skład gorzowskiej administracji apostolskiej, a obecnie metropolii szczecińsko-kamieńskiej. Spośród wielu wspólnych powiązań należy wyakcentować kult maryjny, uroczystości milenijne oraz wizyty najważniejszych osób w dziejach Kościoła w Polsce i świecie, a także mecenat naukowy i obecnie trwający I Synod Metropolii Szczecińsko-Kamieńskiej. Personalnie – z pewnością osobę metropolity abp. Andrzeja Dziegi, ale także

⁷¹ Z pewnością wydarzenia społeczne w Zielonej Górze wpisują się w całą gamę wydarzeń walki z ówczesną władzą ludową, zarówno w Szczecinie, Gorzowie Wlkp., jak i w Koszalinie.

30 maja 1960 r. zielonogórzanie czynnie zaprotestowali przeciwko decyzji władz państwowych o przyjęciu i likwidacji Domu Katolickiego należącego wówczas do parafii pw. św. Jadwigi, będącego miejscem życia kulturalnego, społecznego miasta i parafii. Według wielu obserwatorów, protest ten zgromadził ok. 5 tys. osób. Zatrzymano 333 osoby, 185 zostało skazanych przez sądy na kary od pół roku do 5 lat więzienia, blisko 40 osób zostało ukaranych finansowo przez Kolegia Karno-Administracyjne. W tym wymiarze protest był jednym z największych, jakie miały miejsce w PRL-u od czerwca 1956 do grudnia 1970 r. W zaistniałej sytuacji ks. K. Michalski wykazał się szczególną miłością i gorliwością wobec Kościoła, był wielkim patriotą, za co musiał dwukrotnie opuścić Zieloną Górę – w 1953 i w 1960 r., jako *persona non grata* dla władzy ludowej, gdyż to jemu przypisano inspirację jawnego protestu zielonogórzan 30 maja 1960 r.

17 listopada 2010 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego promocja dwóch książek poświęconych tym wydarzeniom: „Wydarzenia zielonogórskie w 1960 roku”, praca zbiorowa pod redakcją Tadeusza Dzwonkowskiego, Poznań-Warszawa-Zielona Góra 2010 oraz ks. Grzegorz Chojnacki i Tadeusz Dzwonkowski „Bóg nas zachował, byśmy wrócili pracować na niwie Bożej dla Polski. Ks. Kazimierz Michalski (1898-1975)”, Zielona Góra 2010.

Biskup Stefan Regmunt w 50. rocznicę „wydarzeń zielonogórskich” wyraził wolę, by szczątki doczesne ks. K. Michalskiego ekshumować i uroczystie pochować przy katedrze św. Jadwigi w Zielonej Górze. Tym samym historia zatoczyła koło. Ks. prał. K. Michalski w realny i symboliczny sposób „powrócił” do Zielonej Góry, w ten sposób został wyrażony jeden z wielu aktów wdzięczności za jego dar posługi na tych ziemiach.

bp. Edwarda Dajczaka, najpierw jako biskupa pomocniczego w diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, a obecnie ordynariusza w Koszalinie.

3.4.1 Kult Maryjny

Pomorze Zachodnie i Ziemia Lubuska w swoich dziejach również mocno związane były z kultem Matki Najświętszej. W metropolii szczecińsko-kamieńskiej szczególną rolę pełnią sanktuaria maryjne w tym także w Szczecinie – Matki Bożej Fatimskiej⁷² i na Górze Chełmskiej k. Koszalina⁷³.

Także peregrynacja obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej łączyła omawiane miasta zarówno ta z okresu 29 XI 1961 – 10 II 1963 r. w ramach ordynariatu gorzowskiego, a potem w ramach poszczególnych diecezji: szczecińsko-kamieńskiej 21-28 IV 1982 r., 21-28 VIII 1983 r., 9 IX 1990 – 1 IX 1991 r. oraz peregrynacja figury Matki Bożej Fatimskiej 25 V – 1 VI 1996 r.; koszalińsko-kołobrzeskiej: 25 XI – 1 XII 1982 r., 14-21 VII 1983 r., 8 X 1989 – 9 IX 1990 r. oraz figury 18-25 V 1996 r. i zielonogórsko-gorzowskiej: 21-27 X 1982 r., 28 VII – 4 VIII 1983 r., 1 IX 1991 – 23 VIII 1992 r. oraz figury w 1996 r.⁷⁴

3.4.2 Uroczystość milenijna

Trwające w Polsce uroczystości milenijne miały również swoje miejsce na terenie gorzowskiej administracji apostolskiej⁷⁵. Główne dziękczynienie i uwielbienie Boga miało miejsce zarówno w Gorzowie Wlkp., jak i w Szczecinie, chociaż biskupi

⁷² M. Wilczewska, *Historia parafii Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny na osiedlu Słonecznym w Szczecinie w latach 1985-2004*, Szczecin 2004, (mps; Biblioteka Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego).

⁷³ K. Parzych, R. Gotowski, *Przestrzeń turystyki religijnej w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej*, [w:] Z. Kropiewski i A. Panasiuk (red.), *Turystyka religijna*, Rozprawy i Studia T. (DCCCXXXIX) 765, Szczecin 2010, s. 602-610.

⁷⁴ G. Wejman, *Kalendarium (archi)diecezji szczecińsko-kamieńskiej (1972-2005)*, [w:] G. Wejman (red.), *Kalendarium Kościoła na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej ze szczególnym uwzględnieniem lat 1945-2005*, Studia i Rozprawy, nr 11, Szczecin 2007, s. 387, 391, 412-415, 431; T. Ceynowa, *Kalendarium diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej (1972-2005)*, [w:] G. Wejman (red.), *Kalendarium Kościoła na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej ze szczególnym uwzględnieniem lat 1945-2005*, Studia i Rozprawy, nr 11, Szczecin 2007, s. 303-304, 306, 324-328, 341; D. Śmierzchalski-Wachocz, *Kalendarium diecezji gorzowskiej (1972-2005)*, [w:] G. Wejman (red.), *Kalendarium Kościoła na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej ze szczególnym uwzględnieniem lat 1945-2005*, „Studia i Rozprawy”, nr 11, Szczecin 2007, s. 198, 200, 215-217.

⁷⁵ Poprzedziły je przygotowania. 20 września 1966 r. bp W. Pluta wystosował list pasterski do wiernych, który był protestem przeciwko przerwaniu przez władze peregrynacji obrazu (spotkał się on z ostrą krytyką i protestami organizacji partyjnych). W dniach 3-5 października odprawiono w całym ordynariacie nabożeństwa, w czasie których księża wygłosili kazania oparte – o wcześniej dostarczone do parafii – opracowania historyczne, m.in. *Milenium diecezji gorzowskiej – racje historyczne*. Materiał ten przygotował ks. bp I. Jeż. Odbyły się także konferencje rejonowe. Por. ADZG, WD, nr 2487, Materiały duszpasterskie przed obchodami Milenium Chrztu Polski, lata 1964-1966; K. Kozłowski, *Wokół obchodów 1000-lecia Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim*, [w:] P. Bartnik i K. Kozłowski (red.), *Pomorze Zachodnie w Tysiącleciu*, Szczecin 2000, s. 407-409.

Polscy gościli także w Zielonej Górze i innych miejscowościach administracji⁷⁶; niestety, nie byli w Koszalinie.

Uroczystości rozpoczęły się wieczorem 5 listopada 1966 r. w Szczecinie⁷⁷; tego dnia biskupi gościli także w Zielonej Górze w parafiach: św. Jadwigi i Najświętszego Zbawiciela⁷⁸. Centralna Msza św. milenijna odbyła się zaś 6 listopada o godz. 11 na placu przed gorzowską katedrą. Razem z prymasem Polski kard. S. Wyszyńskim uczestniczyło w niej 50 biskupów z całej Polski. Mszy św., wobec relikwii św. Wojciecha i Pięciu Braci Męczenników Polskich przewodniczył bp W. Pluta. Po Mszy św. bp Pluta ponowił akt oddania ordynariatu w opiekę Najświętszej Maryi Panny, po czym został odśpiewany Apel Jasnogórski. Uroczystość zakończyła się odśpiewaniem dziękczynnego „Te Deum”, a udział wzięło kilka tysięcy wiernych (kościelne źródła mówią o 70 tys.). Prymas Polski wielkość zgromadzenia ocenił na ponad 50 tys. osób. Wielu z uczestników uroczystości usadowiło się na dachach okolicznych domów. Władze zaniżyły liczbę obecnych uczestników tych uroczystości do 18 tys.⁷⁹.

3.4.3 Wizyty ważnych gości

Każde odwiedziny wybitnych dostojników kościelnych były umocnieniem wiary ludu pomorskiego i lubuskiego, zarazem nosły widoczny znak dążeń Kościoła ku normalizacji organizacji kościelnej na tych ziemiach, a także wzajemnej jedności.

A. Wizyta kard. Augusta Hlonda w administracji gorzowskiej stała się przyczynkiem do walki z Kościołem. Wizyta miała miejsce w dniach 25-30 października

⁷⁶ W Międzyrzeczu motywem przewodnim był powrót relikwii Pięciu Braci Męczenników do tego miasta. W uroczystym przekazaniu szczątków świętych wzięli udział biskupi gorzowscy, poznańscy i wrocławscy. Inne miejscowości to: Barlinek, Dębno, Dobiegniew, Drezdenko, Kostrzyn, Myślibórz, Piła (parafia św. Antoniego i Świętej Rodziny), Pyrzyce, Słubice, Stargard Szcz. (parafia NMP i św. Jana), Strzelce Krajeńskie, Sulechów, Świebodzin, Wałcz (parafia św. Mikołaja i św. Antoniego), Winnica i Wschowa. Por. Archiwum Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej (dalej: ADZG), Kancelaria, sygn. V, nr 904, Milenium, lata 1966-1976; *Milenium Diecezji Gorzowskiej*, „GWK” (1967) 1-2, s. 3-4.

⁷⁷ W Szczecinie uroczystości odbyły się przed świątynią pw. św. Jana Ewangelisty. Mszę św. odprawił abp B. Kominek, a słowo Boże wygłosił kard. S. Wyszyński, prymas Polski. Obecni byli księża biskupi: Wilhelm Pluta, Jerzy Ablewicz, Stefan Bareła, Lucjan Bernacki, Jan Czerniak, Józef Drzazga, Zygfryd Kowalski, Jan Kulik, Franciszek Musiel, Jan Obląk, Karol Pękała oraz generał Paulinów o. Jerzy Tomziński. W kazaniu powiedział m.in.: „[...] jest rzeczą roztropną, stojąc na ziemi szczecińskiej, odwoływać się do dawnych świadectw, abyśmy pamiętali, że nie jesteśmy tutaj ani dzisiejsi, ani wczorajsi, jesteśmy tutaj z dawien dawna [...]. Jesteśmy tutaj, dlatego tak licznie, niemal wszyscy bez wyjątku, aby nasza obecność była znakiem jedności i wierze, w miłość i w nadzieję, a zarazem znakiem naszej postawy i nadziei, którą łączymy z Ziemią Szczecińską, Gorzowską i Kołobrzeską, patrząc spokojnie w przeszłość, którą kieruje Stworzyciel nieba i ziemi. Pan ludów i narodów”. Na spotkanie z prymasem Polski przyszło ponad 80 000 osób; władze wojewódzkie zaniżyły celowo tę liczbę do 25 000 wiernych. Por. *Duchowni przyjechali w siedmiu samochodach*, „GWK” (1967) 1-2, s. 8.

⁷⁸ ADZG, Kancelaria, sygn. V, nr 904, Milenium, lata 1966-1976; T. Dzwonkowski, *Parafia pw. św. Jadwigi w Zielonej Górze*, s. 96-97. W Zielonej Górze gościł kard. Karol Wojtyła, który odprawił w parafii pw. św. Jadwigi Msze św. o wygłosił kazanie dla kilkutysięcznej społeczności.

⁷⁹ *Duchowni przyjechali w siedmiu samochodach*, „GWK” (1967) 1-2, s. 8.

1947 r. Ksiądz prymas A. Hlond odwiedził: Gorzów Wlkp., Szczecin, Kamień Pomorski, Kołobrzeg, Koszalin, Miastko, Szczecinek, Jastrowie, Złotów i Zakrzewo. Wizytacja przebiegała szlakiem św. Ottona z Bambergu.

W Gorzowie Wlkp. prymas Hlond przebywał w dniach 25-26 października. Celebrował dwa nabożeństwa; poświęcił budynek Wyższego Seminarium Duchownego, a w katedrze główny ołtarz⁸⁰. W Szczecinie zaś był od wieczornych godzin 26 października do porannych 28 października. Jeszcze w niedzielę o godz. 19 odprawił Mszę św. w kościele Królowej Korony Polski. Następnego dnia prymas celebrował Mszę św. poranną w tejże świątyni, a następnie zwiedzał miasto i wizytował kościoły: garnizonowy pw. św. Wojciecha oraz św. Andrzeja Boboli⁸¹. Opuścił Szczecin w poniedziałek ok. godz. 11.30. Do Koszalina przybył wieczorem 28 października, tutaj spędził noc i poranek następnego dnia⁸².

B. Prymas Polski kard. S. Wyszyński ponad życie kochał Kościół i Ojczyznę, w tym również tę część Kościoła i Ojczyzny, jaką jest Pomorze Zachodnie. W swoim 33-letnim posługiwaniu prymasowskim 9-krotnie nawiedzał teren obecnej archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej, przy czym aż 7-krotnie Szczecin⁸³; 12-krotnie teren diecezji zielonogórsko-gorzowskiej w tym 8-razy Gorzów Wlkp.⁸⁴, dwa

⁸⁰ Archiwum Wyższego Seminarium Duchownego w Paradyżu, A. Baciński, *Otwarcie Wyższego Seminarium Duchownego w Gorzowie Wlkp. 26 X 1947 r.*, Gorzów Wlkp. 1948 (mps); „Tygodnik Katolicki”, 9-15 XI 1947 r.

⁸¹ „Tygodnik Katolicki”, 16-22 XI 1947 r.

⁸² Tamże, k. 63, 65, 73, 75, 77: Pismo Wydziału Społeczno-Politycznego UWS do Departamentu Administracji Publicznej MZO, Szczecin 8 listopada 1947 r.

⁸³ G. Wejman, *Pobyty prymasa Polski kardynała Stefana Wyszyńskiego na Pomorzu Zachodnim w granicach dzisiejszej archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej*, „Colloquia Theologica Adalbertina”, t. VI, Biblica, Patristica et Historica, 2, Poznań 2002, s. 63-82 oraz tegoż: *Kalendarium (archi)diecezji szczecińsko-kamieńskiej (1972-2005)*, [w:] G. Wejman (red.), *Kalendarium Kościoła na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej ze szczególnym uwzględnieniem lat 1945-2005*, Studia i Rozprawy, nr 11, Szczecin 2007, s. 362, 368-369, a także: D. Śmierczalski-Wachocz, T. Ceynowa, G. Wejman, *Kalendarium Kościoła gorzowskiego 1945-1972*, [w:] G. Wejman (red.), *Kalendarium Kościoła na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej ze szczególnym uwzględnieniem lat 1945-2005*, s. 109, 117, 159; G. Wejman i A. Rasmus, *Pomorskie pro memoria*, Szczecin 2002 oraz tych: *Szczecińskie pro memora*, Szczecin 2002.

Odwiedziny miały miejsce: w dniach 28 kwietnia-3 maja 1952 r. – odwiedził Kamień Pom., Świnoujście, Ładzin, Kołczewo, Międzyzdroje, Wolin. Stepnice, Przybiernów i Golczewo; w dniach 29 listopada-1 grudnia 1952 r. – na zaproszenie o. dr. Władysława Siwka TJ; w dniach 29 listopada-1 grudnia 1957 r. – w 5-lecie pierwszego pobytu w Szczecinie (odwiedził wówczas także Stargard Szcz.); 5 listopada 1966 r. – podczas Milenium w Szczecinie; 1 lipca 1967 r. podczas Milenium w Kamieniu Pom.; 9 sierpnia 1972 r. – prywatne odwiedziny bp. Jerzego Stroby; 8 października 1972 r. – ingres bp. Jerzego Stroby; 17 marca 1974 r. – konsekracja ks. Jana Gałęckiego i 7 i 8 września 1974 r. – jubileusz 850-lecia Chrztu Pomorza Zachodniego.

⁸⁴ D. Śmierczalski-Wachocz, T. Ceynowa, G. Wejman, *Kalendarium Kościoła gorzowskiego 1945-1972*, s. 105, 109, 117, 123, 129, 160.

Jego odwiedziny miały miejsce: 3-4 lipca 1950 r. w Gorzowie Wlkp. w kościele Świętego Krzyża; 3 maja 1952 r. był w Gorzowie Wlkp.; 29 listopada 1952 r. był w Gorzowie u ks. Szelążka, jadąc do Szczecina; 1 grudnia 1952 r. był w Gorzowie Wlkp. jadąc przez Paradyż do Gniezna; 1 grudnia 1957 r. był w Gorzowie, wracając ze Szczecina przez Stargard Szcz.; 7 września 1958 r. w Gorzowie Wlkp. odbyła się konsekracja ks. dr. W. Pluty; 5 czerwca 1960 r. Gorzów Wlkp. miała miejsce konsekracja ks. Ignacego Jeża; 5 i 6 listopada 1966 r. prymas odwiedził Gorzów Wlkp. podczas Milenium.

razy był w Zielonej Górze⁸⁵, dwa razy w Paradyżu⁸⁶ i raz w ordynariacie⁸⁷, a także 3 razy na terenie diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej w tym 2 razy w Koszalinie⁸⁸.

C. Papież Jana Paweł II odwiedził trzy z czterech omawianych miast. Był w Szczecinie 11 czerwca 1987 r.⁸⁹ Wizyta na Jasnych Błoniach zgromadziła ok. 700 tys. osób. Po homilii papież zaprosił wszystkie małżeństwa zgromadzone na Jasnych Błoniach i wszystkie małżeństwa na ziemi polskiej, aby odnowiły ślubowania małżeńskie. Złożone dary ofiarne dla Papieża pokazały wspólnotę trzech diecezji, tworzących od 1992 r. metropolię⁹⁰. Po Komunii św. Ojciec Święty dokonał poświęcenia i ukoronowania figury Matki Bożej Fatimskiej. W katedrze spotkał się z duchowieństwem, alumnami, siostrami zakonnymi i członkami instytutów świeckich.

Kolejna wizyta miała miejsce w Koszalinie – w dniach 1-2 czerwca 1991 r.⁹¹ Papież poświęcił tutaj budynek Wyższego Seminarium Duchownego; na Chełmskiej Górze poświęcił kaplicę Matki Boskiej, czczonej tytułem „Trzykroć Przedziwnej”, a także odprawił Mszę św. na placu przed kościołem Ducha Świętego.

⁸⁵ 3 maja 1952 r. będąc na Pomorzu w powrotnej drodze jechał przez Zieloną Górę oraz 10 grudnia 1963 r. na zakończenie peregrynacji obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej. T. Dzwonkowski, *Parafia pw. św. Jadwigi w Zielonej Górze*, s. 92 i 96.

⁸⁶ 1 grudnia 1952 r. był w Gorzowie jadąc przez Paradyż do Gniezna oraz 23-24 czerwiec 1971 r. w Paradyżu 126. KPEP. D. Śmierzchalski-Wachocz, T. Ceynowa, G. Wejman, *Kalendarium Kościoła gorzowskiego 1945-1972*, s. 109 i 164.

⁸⁷ Lipiec 1951 r. wizytacja ordynariatu. D. Śmierzchalski-Wachocz, T. Ceynowa, G. Wejman, *Kalendarium Kościoła gorzowskiego 1945-1972*, s. 107.

⁸⁸ T. Ceynowa, *Kalendarium diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej (1972-2005)*, [w:] G. Wejman (red.), *Kalendarium Kościoła na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej ze szczególnym uwzględnieniem lat 1945-2005*, s. 274, 283. Miało to miejsce: 25 maja 1974 r. w koszalińskiej katedrze podczas konsekracji ks. Tadeusza Werno oraz 25 i 26 czerwca 1977 r. kard. Wyszyński w Koszalinie zwiedził rozbudowujący się kościół Świętego Krzyża i spotkał się z wiernymi, a następnie z księżmi, a nadto dokonał poświęcenia kaplicy w rezydencji księdza biskupa ordynariusza oraz odprawił Mszę św. w obecności sióstr zakonnych.

⁸⁹ G. Wejman i A. Rasmus, *Jan Paweł II w Szczecinie*, Szczecin 2002, a także G. Wejman, *Papież Jan Paweł II w Szczecinie 11 czerwca 1987 r.*, [w:] K. Guzikowski i R. Misiak (red.), *Pontyfikat Jana Pawła II. Zagadnienia historyczne i społeczne*, Szczecin 2008, s. 19-49.

⁹⁰ W procesji z darami szli przedstawiciele rodzin (w darze nieśli ikonę Świętej Rodziny) i Poradnictwa Rodzinnego, oraz grup „Miłośnicy wobec najmniejszych” (nieśli Księgę Votum Uratowanych, a w niej zapisane 324 uratowane istnienia ludzkie – opracowane pod kierunkiem ks. Józefa Cyrulika, diecezjalnego duszpasterza rodzin), reprezentanci świata pracy: stoczniovcy, portowcy, hutnicy (model statku wyprodukowanego w Stoczni Szczecińskiej, koło sterowe, miniaturę tablicy z grudnia 1970 r. i ryngraf z Matką Bożą), pracownicy Państwowych Gospodarstw Rolnych i rolnicy indywidualni (owce, pejzaż wiejski i kwiaty polne), także przedstawiciele świata nauki (dzieło plastyczne – symbol Kongresu Eucharystycznego oraz świecę z emblematami wszystkich wyższych uczelni Szczecina) ludzi morza (ryby na modelu łodzi i koło sterowe) i rzemieślni (ofiarę na pozłacanie tryptyku w kaplicy Najświętszego Sakramentu w katedrze szczecińskiej) wyznawcy grekokatolicyzmu (pamiątkowe medale upamiętniające 1000-lecie chrztu Rusi), przedstawiciele sąsiednich diecezji: gorzowskiej (gobelin z wizerunkiem Chrystusa, dobre czyny dzieci związane z Rokiem Eucharystycznym i zbiór poezji) i koszalińskiej (6 medali pamiątkowych „Numizmatyka Piastowska” i motyw morski) oraz młodzież komplet ornatów na misje). Zob. G. Wejman i A. Rasmus, *Jan Paweł II w Szczecinie*, s. 14.

⁹¹ T. Ceynowa, *Przygotowania i przebieg wizyty Jana Pawła II w Koszalinie 1-2 czerwca 1991 r.*, [w:] K. Guzikowski i R. Misiak (red.), *Pontyfikat Jana Pawła II. Zagadnienia historyczne i społeczne*, s. 51-79.

W tej pielgrzymce papież swoje nauczanie oparł na Dekalogu, szczególnie na I przykazaniu: „Czy słowa Boga wypowiedziane na Synaju nie odezwały się dalekim echem również tu, na tej górze? Kiedyś dalecy przodkowie, którzy tutaj żyli nad Bałtykiem, nie znali Boga żywego i prawdziwego. Szukali Go niejako «po omacku» (por. Dz 17, 27) w pierwotnych kultach i ofiarach. A kiedy przyszedł czas, że Słowo Boże znalazło tutaj miejsce w Kołobrzegu za czasów Bolesława Chrobrego, po niewielu latach pierwszy biskup Reinbern został wygnany – biskup Otton z Bambergu utrwalił chrześcijaństwo nad Bałtykiem i na całym zachodnim Pomorzu”. 2 czerwca spotkał się na lotnisku z żołnierzami i oficerami Wojska Polskiego.

Trzecim razem był w Gorzowie Wlkp. – 2 czerwca 1997 r.⁹² Gośćmi honorowymi spotkania z Janem Paweł II w byli kombataneci, którzy przybyli jako delegacja z całej Polski (ponad 2 tys. osób). Na placu przy budującym się kościele pw. Pierwszych Męczenników Polskich powitało Jana Pawła II 400 tys. ludzi. Papież w swoim nauczaniu przywołał także świadectwa życia i męczeństwa Braci Międzyrzeckich oraz biskupa Kościoła gorzowskiego Wilhelma Pluty. W drodze na lądowisko Jan Paweł II odwiedził katedrę, gdzie modlił się przy grobach biskupów: Teodora Benschera i Wilhelma Pluty.

Niestety, Papież nie odwiedził Zielonej Góry, jako kardynał był w tym mieście w dniach 5 i 6 listopada 1966 r. w związku z uroczystościami milenijnym w ordynariacie gorzowskim⁹³.

3.4.4 Mecenat naukowy

Z pewnością ważnym wydarzeniem było powołanie seminarium duchownego. W dziejach omawianych miast seminaria duchowne były i są w Gorzowie Wlkp. – wyższe i niższe oraz w Szczecinie i Koszalinie.

Pierwsze z nich – niższe – powstało w 1946 r. w Gorzowie Wlkp. i kształciło kleryków z całej administracji. Podobnie wyższe – istniejące od 1947 r. Zarówno jedno, jak i drugie zostało rozwiązane decyzją ówczesnych władz Polski Ludowej – niższe w 1960 r., a wyższe w 1961 r. Po 20 latach wspólnego kształcenia kleryków, z całej byłej gorzowskiej administracji apostolskiej, w Paradyżu (1961-1981)⁹⁴ zostały erygowane Wyższe Seminarium Duchowne w Szczecinie i Koszalinie: 24 marca 1981 r. w Szczecinie pw. Najświętszej Rodziny z Nazaretu⁹⁵, a 25 marca 1981 r. w Koszalinie pw. św. Jana Kantego⁹⁶.

⁹² D. Śmierzchalski-Wachocz, *Papież Jan Paweł II w Gorzowie Wielkopolski 2 czerwca 1997 r.*, [w:] K. Guzikowski i R. Misiak (red.), *Pontyfikat Jana Pawła II. Zagadnienia historyczne i społeczne*, s. 81-100.

⁹³ T. Dzwonkowski, *Parafia pw. św. Jadwigi w Zielonej Górze*, s. 97.

⁹⁴ Chociaż biskupi diecezjalni erygowali swoje seminaria zarówno w Szczecinie, jak i w Koszalinie, to najmłodsze roczniki alumnów tych diecezji kształciły się jeszcze w seminarium w Paradyżu do roku akademickiego 1984/1985.

⁹⁵ Archiwum Arcybiskupiego Wyższego Seminarium Duchownego w Szczecinie (dalej: AAWSDS), Bp K. Majdański, *Dekret, znak: B 2 – 6/81*, Szczecin dn. 24 marca 1981 r., a także „Prezbiterium” (1981) 9, s. 111.

⁹⁶ *Dekret Erekcji Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeszkiej*, „Koszalińsko-Kołobrzeszkie Wiadomości Diecezjalne” 5 (1981), s. 136-137.

Wyżej wymienione Wyższe Seminaria Duchowne, a także studia kościelne dla osób świeckich⁹⁷, stały się fundamentem dla powstania, w ramach metropolii szczecińsko-kamieńskiej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Dekret Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego, erygujący nowy wydział, został wydany 9 sierpnia 2003 r. 23 grudnia 2003 r.⁹⁸, na posiedzeniu Rady ministrów przyjęto tekst umowy pomiędzy Kościołem a państwem, natomiast 9 stycznia 2004 r. w Ministerstwie Edukacji Narodowej i Sportu została podpisana wspomniana umowa. Ze strony władz państwowych podpisała ją minister Krystyna Łybacka, ze strony uniwersytetu rektor prof. Zdzisław Chmielewski, natomiast ze strony kościelnej prymas Polski kard. Józef Glemp oraz abp Zygmunt Kamiński⁹⁹.

Studia prowadzone są na trzech kierunkach: Teologia, Italianistyka z elementami studiów nad chrześcijaństwem oraz Nauki o rodzinie. Na *universitas* uczelni wyższych składa się obok grona profesorskiego – brać studencka. To z myślą o niej – o jej wykształceniu i rozwoju osobowym – powstał Wydział Teologiczny w Szczecinie. Pierwsza rekrutacja studentów na nowy Wydział została przeprowadzona na rok akademicki 2003/2004. Studia rozpoczęło wówczas 897 studentów: 633 na studiach dziennych i 264 na zaocznych. Z biegiem lat liczba ta stopniowo wzrastała. Wpływ na to miało powstawanie nowych kierunków i studiów podyplomowych. Porównując wskaźnik studentów duchownych do świeckich – to wynosi on 1 do 4. Studenci rekrutują się głównie z terenów metropolii szczecińsko-kamieńskiej, czyli z województwa zachodniopomorskiego i lubuskiego, a także częściowo poznańskiego. Na dzień 7 lipca 2007 r. liczba studentów wynosiła 960 osób; obecnie ok. 800. Wydział, obok głównej siedziby w Szczecinie, ma trzy ośrodki pozamiejscowe w: Koszalinie, Zielonej Górze i Paradyżu.

3.4.5 Synod metropolitalny

Obecnie trwający synod metropolitalny staje się łącznikiem tych wszystkich wspólnych wydarzeń. Formalną decyzję o zwołaniu synodu biskupi podjęli na spotkaniu w Zielonej Górze, w dniu 19 listopada 2009 r. Dzień skupienia kapłanów całej metropolii szczecińsko-kamieńskiej u grobu sługi Bożego bp. Wilhelma Pluty

⁹⁷ G. Wejman, *Wydział Teologiczny*, [w:] W. Stępiński i W. Tarczyński (red.), *Uniwersytet Szczeciński na przełomie wieków i czasów 1985-2010*, Szczecin 2010, s. 348-354. 31 maja 1988 r. bp Józef Michalik powołał do istnienia w Gorzowie Wlkp. Instytut Formacji Katolickiej dla Świeckich; w 2003 r. zmieniono nazwę na Instytut Filozoficzno-Teologiczny im. Edyty Stein. Obecnie siedziba Instytutu mieści się w Zielonej Górze (Gorzowska siedziba instytutu przestała istnieć w 2007 r.). Biskup Ignacy Jeż 7 marca 1987 r. erygował Wyższy Instytut Wiedzy Religijnej, natomiast bp Kazimierz Majdański powołał 18 sierpnia 1979 r. punkt konsultacyjny Zakładu Teologii Praktycznej – Studium nad Rodziną przy ATK w Warszawie.

⁹⁸ Archiwum Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego w Szczecinie (dalej: AWTUS), *Congregatio de Institutione Catholica*, Decretum, N. 301/2002, Romae, 9. 08. 2003 r. Dekret został wydany na 5 lat: *Ad Experimentum*.

⁹⁹ AWTUS, Raport samooceny, Uniwersytet Szczeciński, Wydział Teologiczny, kierunek: teologia. Załącznik nr 6a: Plan studiów (studia stacjonarne i niestacjonarne wraz z odpowiednimi uchwałami). Umowa między Rządem Rzeczypospolitej a Konferencją Episkopatu Polski w sprawie utworzenia i funkcjonowania Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, Warszawa, 9. 01. 2004 r.

(22 stycznia 2010 r.) był czasem rozpoczęcia I Synodu Metropolii Szczecińsko-Kamieńskiej. W tym czasie Komisja Koordynacyjna spotkała się aż 14 razy oraz odbyło się 6 spotkań synodalnych, tzn. przewodniczących 4 komisji i 3 zespołów eksperckich. Owocem tych spotkań jest dokument roboczy pt. *Porta fidei. Kościół nad Odrą i Bałtykiem na drodze ewangelizacji. Dokumenty Pierwszego Synodu Metropolitalnego*. Dokument składa się z dwóch części: I – „Kościół nad Odrą i Bałtykiem – nasze wczoraj i nasze dziś: (część przygotowana przez zespoły eksperckie) i II – „Na drogach ewangelizacji” (część przygotowana przez komisje).

25 lutego 2012 r. w Koszalinie miała miejsce Pierwsza sesja plenarna Synodu Metropolitalnego. Wzięło w nim udział 56 osób z 85; w tej liczbie jest 10 biskupów, 5 pań, 4 panów, 4 siostry zakonne i 62 kapłanów. Przedmiotem obrad była analiza dokumentu „Jedność i różnorodność we wspólnocie Kościoła metropolitalnego”. W głosowaniu nad pierwszym dokumentem głos zabrało 13 osób, inni złożyli swoje apelacje na piśmie. Po dyskusji dokument został poddany głosowaniu: 14 osób wyraziło placet (akceptuję), 7 – non placet (nie akceptuję), a 35 placet iuxta modum (akceptuję z poprawkami). Dokument został zatem przyjęty z poprawkami¹⁰⁰. W kolejnych sesjach pod dyskusję poddane zostaną 3 kolejne dokumenty: „Posługa nauczania”, „Posługa usłuwiania” i „Posługa pasterzowania”.

Zakończenie

Zarysowany tutaj temat nie wyczerpuje dogłębnie wszystkich zagadnień. Niemniej należy stwierdzić, że Szczecin i Koszalin leżą na Pomorzu Zachodnim, a Gorzów Wlkp. i Zielona Góra na Środkowym Nadodrzu, z tym jednak, że ostatnie dwa miasta przez długie lata ciążyły do Wielkopolski (pierwsze z nich) i do Śląska (drugie). Nadto zarówno Zielona Góra, jak i Gorzów Wlkp. nigdy nie wchodziły w skład historycznej krainy Ziemi Lubuskiej ze stolicą w obecnie niemieckim Lebus (Lubusz).

Od strony kościelnej zaś sytuacja była o wiele bardziej skomplikowana. W średniowieczu Szczecin, Koszalin i Gorzów Wlkp. leżały na terenie biskupstwa kamieńskiego (Gorzów Wlkp. od 1296 r.), a Zielona Góra na terenie biskupstwa wrocławskiego. W okresie diaspory (poł. XVI-poł. XX w.): Szczecin, Koszalin i Gorzów Wlkp. należały do Warszawy (1622-1699), a następnie do Hanoweru, Hildesheim i Paderborn, od 1811 r., (a szczególnie od 1821 r.) do Wrocławia. Zielona Góra zaś cały czas należała do Wrocławia. Od 1821 r. wszystkie miasta należały już do tej samej wrocławskiej jurysdykcji kościelnej, a od 1930 r. znowu nastąpił ich rozdział. Szczecin oraz Koszalin przeszły pod zarząd Berlina, a Gorzów Wlkp. i Zielona Góra pozostały przy Wrocławiu. Po II wojnie światowej przez 27 lat, czyli do 1972 r., wszystkie omawiane miasta wchodziły w skład Kościoła gorzowskiego. W kolejnych 20 latach (1972-1992) to znowu nowe jurysdykcje – Szczecin i Koszalin przeszły pod Gniezno, a Gorzów i Zielona Góra wróciły do Wrocławia. Dopiero

¹⁰⁰ G. Wejman, *Pierwsza sesja plenarna Synodu Metropolitalnego*, „KNOB-Niedziela” (2012) 11, s. II.

czas metropolii szczecińsko-kamieńskiej (erygowana 25 marca 1992 r.) to znowu wspólna jurysdykcja, ale tym razem już w normalnej kościelnej rzeczywistości.

Wyłania się interesująca konkluzja, która pokazuje, że istnienia Kościoła gorzowskiego (1945-1972), czyli tzw. okres prowizorium kościelnego najbardziej połączył omawiane miasta. Należy zatem żywić nadzieję, że I Synod Metropolii Szczecińsko-Kamieńskiej, wprowadzając nowe wspólne działania kościelne, jeszcze mocniej ożywi ową jedność.

Summary

Szczecin (Stettin), Koszalin, Gorzów Wielkopolski and Zielona Góra. What we have in common? History of Szczecin-Kamień metropolis

Outlined here is not exhaustive depth about all the issues. However, it should be noted that Szczecin and Koszalin lie in Western Pomerania and Gorzów Wielkopolski and Zielona Góra in the Middle Oder, however, that the last two towns for years weighed on the region (the first one) and Silesia (second). Moreover, both Zielona Góra and Gorzów Wielkopolski never belonged to the historical land of Lubuskie with its capital in the current German Lebus (Lubusz).

Ecclesiastically the situation was much more complicated. In the Middle Ages, Szczecin, Koszalin and Gorzów Wielkopolski lay in the diocese Kamień (Gorzów Wielkopolski from 1296 onwards), and Zielona Góra in the diocese of Wrocław. In the Diaspora, when the Catholic Church since the nineteenth century began to recover, all the cities included in Wrocław ecclesiastical jurisdiction. This shared history lasted more than 100 years (1821-1930). Returned to it after the Second World War, when the city became part of the Church Gorzów (1945-1972) and again upon the creation of Szczecin-Kamień Metropolis (1992), but this time in a normal ecclesial reality. It is therefore hoped that I Szczecin Metropolitan Synod Szczecin-Kamień, introducing new joint church action, even more will revive this one.

O mechanizmie rezurekcji umarłych w ujęciu Atenagorasa z Aten

Wstęp

Dzieło misyjne, jakiego podjęli się uczniowie Jezusa z Nazaretu, prowadzone było głównie na obszarze będącym pod wpływem zhellenizowanej kultury greckiej. Do pierwszego zetknięcia się nowopowstałego ruchu religijnego, jakim było chrześcijaństwo, z posiadającym wielowiekową tradycję intelektualizmem greckim, doszło na ateńskim areopagu. To właśnie tam, w kolebce i centrum filozofii świata zachodniego, Paweł z Tarsu został wydrwiony, wspominając o zmartwychwstaniu umarłych, na końcu swojej mowy objaśniającej naturę nowego Boga, którego był misjonarzem. Wydarzenie to pokazało, że by pozyskać neofitów, wśród intelektualistów Imperium Romanum, należy podjąć się pracy objaśnienia podstawowych założeń chrześcijaństwa w sposób dla nich zrozumiały i akceptowalny. Wymagała tego także obrona przed zarzutami „pogańskich filozofów”, sprowadzających podstawowe założenia nowopowstałej religii do absurdu. Odpieranie zarzutów chociażby o kanibalizm, czy wykazywanie słabości odstępnych treści głoszonych przez gnostyckich nauczycieli, wymagało walki intelektualnej, w której należało rozumieć argumenty przeciwnika i posiadać umiejętność mniej, bądź bardziej racjonalnego odpierania zarzutów i kontrargumentacji. Obrońców starożytnego Wielkiego Kościoła nazywano różnorako, jednakże tych, którzy odznaczali się świętością życia, a ich nauka była zgodna z ustaloną później ortodoksją, zwano Ojcami Kościoła (*Patres Ecclesiae*).

Dobór tematów dzieł, tworzonych przez *Patres* młodego Kościoła, uzależniony był od wymogów czasu, w którym żyli. Ten dziejowy determinizm doprowadził do podziału okresu patrystycznego, bo tak nazwali go późniejsi badacze, na kilka zasadniczych części. Pierwszą z nich był czas prześladowań chrześcijan oraz twórczości wielkich apologetów¹ II i III w., do momentu pojednania Kościoła z Cesarstwem Konstantyna, którego symbolem był Sobór Nicejski (325 r.). W okresie tym odpierano ataki intelektualistów zarówno żydowskich diaspor, jak i greckich akademii. Starano się także oddzielić od Wielkiego Kościoła wszelkie grupy ciężące ku synkretycznemu gnostycyzmowi (np. Walentynian), potępiając ich nauki. Wspomniany r. 325 był przełomem owocującym ustaleniem ortodoksji Kościoła, podstawowych dogmatów wiary, a przede wszystkim ustaniem prześladowań. Charakter przemiany, jaki dokonał się w wiekach następnych, doskonale obrazuje piszący w V w. Teodoret z Cyru, który w swym dziele, *Leczenie chorób hellenizmu*, napo-

¹ Apologia – w staroż., sądowa mowa obrończa; apologia chrześcijańska – szeroko rozumiana obrona chrześcijan i ich nauki przed atakami pogan i prześladowaniami, w formie listu, dialogu, polemiki, rozprawy filozoficznej, jej rozkwit przypada na przełom II i III w.

mina błędzących braci trwających w pogaństwie, wykazując słabość ich zarzutów wobec chrześcijaństwa, co miało wskazywać na ostateczne zwycięstwo chrześcijan w tych wielowiekowych zmaganiach. Nauczanie Ojców Kościoła dotyczyło zatem właściwie każdego aspektu nauki chrześcijańskiej, a w szczególności treści eschatologicznych głoszonych na kartach Ewangelii.

1. O eschatologicznym *conditio sine qua non*

Zgodnie ze słowami Chrystusa, to eschaton, czyli stan, jaki miał zaistnieć po paruzji, sądzie i restytucji świata, jest właściwym celem i treścią życia każdego chrześcijanina. Zanim jednak zostanie on osiągnięty, zgodnie z zapowiedzią mesjańską, najpierw musi dokonać się zmartwychwstanie umarłych. Był to warunek konieczny. To, co było oczywistością dla wyznawców Chrystusa, dla filozofów, przed którymi stawiał się Paweł na Areopagu, stało się przedmiotem drwin. Niezrozumienie to nie było ani pierwszym, ani ostatnim. Chrześcijan oskarżano głównie o: ateizm, uczty tyestejskie (kanibalizm) i kazirodztwo, co skutkowało prześladowaniem ich, jako zagrażających publicznemu porządkowi. Dlatego też apologetci włożyli wiele wysiłku w argumentowanie, że zarzuty te są fałszywe oraz w próby przekonywania władz i intelektualistów Cesarstwa, iż dogmaty chrystianizmu są racjonalne, a ich wnikliwa analiza dowodzi wręcz ich konieczności.

Główną linią argumentacyjną apologetów chrześcijańskich było wywodzenie możliwości i konieczności zmartwychwstania z wszechmocy Stwórcy. Święty Justyn głoszący, że nie ma nic, co by nie było w mocy Boga, odwołuje się do przykładu przemiany kropli męskiego nasienia w całego człowieka składającego się z krwi, mięśni, nerwów i kości, które jest jeszcze bardziej nieprawdopodobne niż powstanie z martwych. Według Justyna, tylko dlatego, że nikt nie widział jeszcze zmartwychwstałego człowieka, istnieją niedowiarkowie, tak jak gdyby nikt nie widział dokonującej się w życiu przemiany nasienia w człowieka, także by w nie nie uwierzył². Tak samo dla Tacjana i Teofila wskrzesić człowieka nie jest czymś cudowniejszym niż utworzyć go z pierwotnie nieożywionej materii.

Jednym z zarzutów, wobec konieczności zmartwychwstania, będącego warunkiem odebrania nagrody, bądź kary w Dniu Sądu Baranka, był zarzut gnostycki mówiący, iż jako, że materia jest z natury zła, to i ciało, jako złe, nie może dostąpić zbawienia, które jest przywilejem duszy. Stąd, jeżeli coś ma zmartwychwstać, to może to być jedynie zmartwychwstanie duchowe, będące oświeceniem duszy przez Prawdę. Na zarzut ten Ireneusz odpowiadał, że Bóg na początku stworzył ciało, a przewyższając naturę rzeczy ma moc i wolę, tak, że ciało, współpracujące z duszą w dobrej woli, może w nagrodę połączyć się z nią ponownie. Ponadto koronnym dowodem jest wcielenie oraz zmartwychwstanie samego Chrystusa. Kwestie te rozbudowali Tertulian i Hipolit, poruszając problem dualizmu *psyche* i *somy*. Obaj, opierając się o biblijny fakt zstąpienia Jezusa do otchłani, nauczają, że z wyjątkiem

² D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci*, Kraków 2000, s. 243-244.

męczenników³, wszystkie dusze oczekują w zaświatach na Dzień Sądu. Sprawiedliwi mają tam doznawać pocieszenia, niegodziwcy zaś mają doświadczać przedsmaku cierpienia wiecznego, jakie ma ich czekać.

2. Apologia Atenagorasa

W nurt apologetyczny, obok wspomnianych Tertuliana czy Hipolita, wpisywał się przedstawiciel szkoły greckiej, Atenagoras z Aten. O samym Atenagorasie nie da się nic pewnego powiedzieć, prócz tego, że żył i tworzył w drugiej połowie II w., a jego dwa zachowane teksty: *Prośba za chrześcijanami* oraz *O zmartwychwstaniu umarłych*, świadczą o doskonałej znajomości retoryki, filozofii i aktualnie uznawanych teoriach naukowych. Dla niniejszych rozważań niezbędną będzie prezentacja drugiej z wymienionych apologii, uważanej za jedno z najlepszych dzieł, jakie napisano na ten temat w starożytnym Kościele. Obie apologie były kierowane do cesarza Marka Aureliusza i jego syna Kommodusa. Należy mieć na uwadze, że Atenagoras tworzy w okresie prześladowań, których zobrazowaniem może być krwawa łaźnia urządzona chrześcijanom w Lyonie⁴. Przyczyną prześladowań było rozporządzenie cesarza Trajana nakazujące ścigać chrześcijan, którzy padli ofiarą donosu iż zapierają się złożeniu ofiar bogom oraz oddania czci cesarzowi. Stąd *Prośba za chrześcijanami* jest apologią znoszącą pogańskie zarzuty m.in. o bezbożność i kanibalizm, co miało wymóc na cesarzu-filozofie, Marku Aureliusz, zaniechania prześladowań. Druga apologia jest zaś obroną konkretnego dogmatu wiary.

Fenomenem pisma *O zmartwychwstaniu umarłych* jest fakt, że autor nie odnosi się w nim do autorytetu Pisma Świętego. Nie wspomina również o zmartwychwstaniu Chrystusa, jako świadectwie wiarygodności dogmatu zmartwychwstania umarłych, jak czynili to inni apologety. Jego rozprawa opiera się tylko o argumenty rozumowe, czego dowodzi wprowadzony podział pisma na część „o obronie prawdy”, gdzie odpiera zarzuty wysuwane wobec dogmatu i część „o prawdzie”, w której go prezentuje i uzasadnia. Dla uwiarygodnienia swoich argumentów opiera je o najaktualniejsze teorie naukowe rzymskiego lekarza i fizjologa, Claudiusa Galenus oraz pisma takich autorytetów jak Arystoteles.

³ Zgodnie ze wspólną opinią prześladowanych chrześcijan, ciało męczennika jest podobne do ciała zmartwychwstałego i nie odczuwa bólu, gdyż, jak pisze Tertulian, w momencie męczeństwa, jego duch już przebywa w niebie. Por. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci*, s. 247-248.

⁴ Męczeństwo w Lyonie (177 r.), zapoczątkowane przez rozjuszony tłum i nagły wybuch masowej nienawiści wobec wyznawców Chrystusa, dokonało się w przeddzień organizowanych z rozmachem uroczystości religijnych, na którą przybywała ludność z całej Galii. Na początku zakazano chrześcijanom wejścia na forum, do term i pokazywania się publicznie. Zatrzymani członkowie Kościoła zostali uwięzieni i poddani torturom, co miało wymusić na nich akt apostazji. Zginął wówczas dziewięćdziesięcioletni biskup Pontius, zakatowany przez tłum. Gdy nadeszło święto, ci, którzy przeżyli, zostali wystawieni na pastwę hien, rzućeni na ruszt i tratowani przez rozjuszzonego byka. Pomimo to nie oddali czci cesarzowi i z radością oczekiwali na śmierć. (Por. F. Ruggiero, *Szałeństwo chrześcijan: Paganie wobec chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach*, Kraków 2007, s. 87-92).

3. Hyper aletheias

W części *hyper aletheias* (o obronie prawdy) Atenagoras obala kolejno powtarzające się zarzuty wobec dogmatu zmartwychwstania. Zaczyna jednak od krytyki postawy pogan, którzy nie wierzą lub powątpiewają w możliwość zmartwychwstania. Atenagoras utożsamia tę niewiarę z powątpiewaniem w bożą wszechmoc, tzn. dopuszczeniem, że Bóg nie może, bądź nie chce, „połączyć na nowo, w jedną całość, martwych albo uległych całkowitemu rozkładowi elementów cielesnych i dokonać ponownego ukształtowania tych samych ludzi”⁵. Jedyńm warunkiem takiego stanu rzeczy byłaby niewiedza, lub brak odpowiednich sił, by daną czynność wykonać. Zdaniem Atenagorasa, Bóg jednak wie wszystko o swoim stworzeniu, wie, gdzie znajduje się najmniejsza cząstka każdego jego dzieła. Co więcej, „z jednakową łatwością wie z góry o tym, co jeszcze nie powstało oraz zna to, co uległo rozkładowi”⁶. Jeżeli zaś chodzi o bożą wszechmoc, to jak argumentowano przed Atenagorasem, skoro tworzy byty, które przedtem nie istniały, to z jeszcze większą łatwością wskrzesi to, co istniało, a tylko uległo rozkładowi⁷.

Zarzutem wysuwany zarówno wobec chrześcijan, jak i wierzących w zmartwychwstanie niektórych Żydów, było pytanie o to, jak zostaną wskrzeszeni ludzie pożarci przez zwierzęta. Tę kwestię miała komplikować hipotetyczna, choć możliwa, sytuacja pożarcia owych drapieżników przez ludzi oraz odnotowywane przypadki kanibalizmu. Ci, przeciw którym pisze Atenagoras, uważali bowiem, że cząstki, pożarte przez zwierzęta bądź ludzi, były wchłaniane w strukturę ich ciał, stając się ich budulcem. Taki stan rzeczy miał dowodzić niemożliwości rezurekcji, z uwagi na niemożliwość zmartwychwstania tych samych cząstek wraz z różnymi ciałami, bo któreś z nich musiałyby mieć wtedy braki. Odpowiedzią apologety jest argument z bożej mocy i mądrości. Stwórca, bowiem miał przypisać każdemu gatunkowi odpowiedni pokarm, który staje się jego budulcem, nie pozwalając, by dowolna, niezgodna z jego naturą, substancja łączyła się z ich ciałami. Opierając się o teorie fizjologiczne Galenusa, Atenagoras podejmuje paranaukowy wywód, opisujący działanie żołądka zgodnie z naturą zwierzęcia, gdzie pokarm nieprzyswajalny przez jego ciało, w zetknięciu ze ścianą żołądka, jest z niego usuwany (zwymiotowany, wydalony, etc.) w przeciwieństwie do pokarmu mu właściwego. Co więcej, takie niewłaściwe substancje mogą przekształcić się w szkodliwe, trujące soki, stąd konkluzja apologety, „[...] że nic, co nie zgadza się z naturą [organizmu], nie może połączyć się z organizmem, dla którego nie jest odpowiednim i właściwym pożywieniem; przeciwnie – zostaje niestrawione, unieszkodliwione, usunięte z organizmu przez żołądek”⁸. Nawet, jeżeli przyjąć, kontynuuje swój wywód Atenagoras, że mimo niezgodności z naturą pokarm taki zostanie przeobrażony w jakiś element płynny, ciepły, zimny, lub suchy, ciała żywiącego się nim zwierzęcia, bądź człowie-

⁵ Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, Warszawa 1985, s. 85.

⁶ Tamże, s. 86.

⁷ Tamże, s. 86.

⁸ Tamże, s. 90.

ka, to i tak nic nie pomoże przeciwnikom zmartwychwstania. Składniki te bowiem nie zmartwychwstają, gdyż nie są stałym elementem konstytuującym wskrzeszone ciało. Krew, flegma, żółć i oddech nie są warunkiem życia, tak jak nie będzie nim konieczność pobierania pokarmu po rezurekcji zmarłych.

Problem kanibalizmu, autor *O zmartwychwstaniu umarłych*, rozwiązuje przez wykazanie nienaturalności ludzkiego ciała, jako pokarmu dla innego człowieka. Ludzkie części nie mogą się łączyć na stałe z ciałami innych ludzi, gdyż każdy gatunek ma pokarm sobie właściwy. Próbuje wykazać rację argumentu „z ludożerstwa” musiano by dowieść tego, że Bóg przeznaczył ciało ludzkie na pokarm właściwy ludziom. Jeżeli zaś przeciwnicy apologety będą w stanie to zrobić, to okaże się, że kanibalizm jest czyś zgodnym z naturą, a „[...] ci, którzy ośmielają się głosić podobne poglądy, sami znajdują upodobanie w zjadaniu ciał najbliższych przyjaciół, albo najżyczliwszych sobie ludzi podejmują tego rodzaju poczęstunkami”⁹. Konkluzją powyższego wywodu jest wniosek, że ciało każdego człowieka, po śmierci ulega rozkładowi na podstawowe składniki (części), które Bóg ma moc zebrać, by odtworzyć ciało, które umarło¹⁰. Ma się tak stać „choćby nawet zostały uprzednio spalone ogniem, choćby uległy zbutwieniu pod wpływem wody, choćby zostały strawione przez dzikie bestie, [...] zostały wyrwane z całego organizmu i uległy rozkładowi wcześniej od pozostałych jego organów”¹¹, a z argumentacją apologety zgodzić się muszą wszyscy, nie będący „na poły dzikimi bestiami”.

W toku dalszej pracy apologetycznej Atenagoras rozważa, czy zmartwychwstanie jest zgodne z wolą bożą. Pytanie to jest bardziej złożone, gdyż posiada w sobie dwa bardziej szczegółowe zagadnienia. To jest bowiem niezgodne z wolą Stwórcy, co jest albo niesprawiedliwe, albo niegodne Boga. Atenagoras pyta zatem, czy zmartwychwstanie jest w jakiś sposób niesprawiedliwe. Jeżeli tak, to czy jest ono niesprawiedliwe ze względu na poniesioną szkodę przez kogoś innego? Okazuje się, że nie jest ono niesprawiedliwe, gdyż zmartwychwstanie nie stoi na przeszkodzie istnienia istot umysłowych (aniołów), a istoty pozbawione rozumu i duszy (zwierzęta) nie będą istnieć po rezurekcji. Zgodnie ze słowami apologety „to, co nie istnieje, nie doznaje żadnej krzywdy”¹². Nie można też powiedzieć, że sam zmartwychwstający doznaje jakiegokolwiek krzywdy. Dzieje się tak, gdyż składa się on z duszy i ciała. Dusza nie doznaje krzywdy, bo ten, który tak mówi, wraz ze zmartwychwstaniem musiałby odrzucić i życie doczesne. Jeżeli bowiem dusza nie doznaje krzywdy przebywając w ciele śmiertelnym, to tym bardziej nie doznaje jej otrzymawszy ciało nieśmiertelne. Ciało zaś nie doznaje krzywdy, bo nie czuje się źle koegzystując z nieśmiertelną duszą będąc śmiertelnym, więc tym bardziej będzie czuło się dobrze koegzystując z nieśmiertelną duszą będąc nieśmiertelnym. Czy zaś zmartwychwstanie jest niegodne Boga? Otóż nie, bo jeżeli nie było niegodnym stworzenie śmiertel-

⁹ Tamże, s. 92.

¹⁰ Należy zaznaczyć, iż jest to dominujący ówczesnie pogląd na charakter zmartwychwstałego ciała, mającego być tym samym, jakie mamy za życia, wbrew pawłowej nauce o „ciele przemienionym”.

¹¹ Tamże, s. 92.

¹² Tamże, s. 94.

nego i podlegającego cierpieniom ciała, to tym bardziej godnym Boga jest utworzenie ciała nieśmiertelnego i niedoznającego cierpień.

4. *Peri aletheias*

W kontekście *peri aletheias* Atenagoras zamyka część poświęconą obronie prawdy, mającej wykazać błędy i słabość zarzutów próbujących podważyć możliwość i konieczność zmartwychwstania umarłych. Według apologety, obrona przed zarzutami jest jednak mniej doniosła niż umacniające wiarę mówienie o prawdzie (*peri aletheias*), czyli dowodzenie prawd wiary samych w sobie. Jak pisze Atenagoras, „nauka o prawdzie jest niezbędnie potrzebna wszystkim ludziom dla osiągnięcia bezpieczeństwa i zbawienia”¹³. Ma ona dowodzić, że zmartwychwstanie jest nie tylko możliwe, jak wykazano w odparciu zarzutów pogan, ale i konieczne. O konieczności zmartwychwstania ciał świadczą dowody wyprowadzone przez Atenagorasa kolejno z: przyczyny sprawczej, natury ludzkiej, sprawiedliwości oraz celu ludzkiego życia.

Swój pierwszy dowód Atenagoras rozpoczyna od rozważań nad celowością powołania człowieka do życia w ogóle. Jeżeli przyjąć, że został on powołany do istnienia w pewnym celu, znaczyłoby to, że istnieje albo dla realizowania swojej natury, bądź też dla korzyści innego bytu: Boga, bądź jednego z jego dzieł. Bóg nie tworzy bowiem niczego bezcelowo. Nie stworzył on jednak człowieka dla własnej potrzeby, gdyż niczego nie potrzebuje. Nie stworzył on także istoty rozumnej, by służyła innym, niższemu bądź wyższemu stworzeniu, lecz po to, by posiadała swoje życie i istnienie w sposób autonomiczny. Ludzie bowiem nie są potrzebni istnieniu aniołów, a zwierzęta, jako nierozumne, nie mogą sprawować nad ludźmi władzy. Stąd ogólniejszą przyczyną stworzenia człowieka ma być sam człowiek, a szczególnie jego życie, i to nie to krótkie, ziemskie, lecz wieczne. Skoro Bóg udzielił ludziom daru rozumności, to obdarzył ich wiecznym życiem, by mogli poznawać swego Stwórcę, istniejąc wiecznie „[...] pełni cnót, którymi umocnili swoje poprzednie życie, choć wówczas przebywali w śmiertelnych i ziemskich ciałach”¹⁴. Skoro zatem człowiek został powołany do istnienia tylko ze względu na siebie, to nie ginie jak wszystkie stworzenia powstałe ze względu na inne stworzenia, niemogące trwać bez celu, gdy zabraknie tego, ze względu na co istnieją. Atenagoras podsumowuje powyższe tezy słowami: „[...] wiemy doskonale, że [Bóg] nie stworzyłby takiej istoty żywej [człowieka] i nie udzieliłby jej wszystkiego, co niezbędne do przetrwania, gdyby nie chciał, aby sworznie jego przetrwało”¹⁵. Zatem, stanem zgodnym z naturą ludzką i właściwą przyczyną jego stworzenia, ma być wieczne bytowanie, którego warunkiem jest zmartwychwstanie, bez którego dopełnienie ludzkiego przeznaczenia nie byłoby możliwe. To wskazuje na konieczność i prawdziwość zmartwychwstania.

¹³ Tamże, s. 96.

¹⁴ Tamże, s. 98.

¹⁵ Tamże, s. 99.

Choć Atenagoras uwypukla wystarczalność powyższego dowodu, postanawia kontynuować swoją pracę ze względu na tych, którzy nie dostrzegają jego wagi. Dalejszy tok argumentacji apologety odsłania jednocześnie jego pogląd na naturę ludzką zbudowaną z nieśmiertelnej duszy i śmiertelnego ciała. We wstępnym opisie autor zaznacza, iż Bóg nie udzielił „życia” oddzielnie duszy i ciała, lecz całemu człowiekowi, jako bytowi psychofizycznemu, co ma odsłaniać zamysł Stwórcy o wspólnym, ostatecznym przeznaczeniu obu tych pierwiastków. Co więcej, „harmonijna jedność” całego człowieka oraz zgodność jego doznań zarówno psychicznych jak i fizycznych wskazują na jeden cel bytu ludzkiego. Cel ten może zaistnieć tylko wtedy, gdy dana żywa istota będzie istnieć cały czas w tej samej budowie, czego warunkiem jest odtworzenie jej w tej samej postaci, z tych samych części, po rozkładzie jej ciała. Zaś bez zmartwychwstania umarłych i rozłożonych ciał, nie można by było odtworzyć na nowo natury tych samych ludzi. Jeżeli byłaby ona nietrwała, to bezcelowym jest wiązanie duszy z niedoskonałym ciałem, tak samo jak i posiadającego swoje potrzeby – ciała – z aspirującą do celów wyższych – duszą. Jednakże w dziele Boga nie ma miejsca na bezcelowość, dzięki czemu „z wiecznym trwaniem duszy musi koniecznie współistnieć wieczne trwanie ciała”¹⁶. Trwanie ciała jest wieczne, gdyż, jak dusza otrzymała od Boga nieśmiertelność, tak i ciało jest nieśmiertelne, lecz jest to nieśmiertelność oparta o przemianę, jaką jest zmartwychwstanie, rozumiane jako ponowne zebranie rozproszonych jego części.

Dowód, którego wymiar można określić mianem eschatologicznym sensu stricto, odnosi się do sądu nad ludzkością, którego ma dokonać Chrystus. Atenagoras zaprzecza, że to właśnie sąd jest przyczyną zmartwychwstania. Dowodzi tego „fakt”, że wszyscy mają zmartwychwstać, nie wszyscy jednak będą podlegać sądowi (np. małe dzieci). Przyczyną jest tu boża sprawiedliwość, która na sądzie ma odplacić obu składnikom człowieka, gdyż „[...] dusza sama nie może otrzymać zapłaty za uczynki, których dokonała wraz z ciałem (dusza, bowiem sama z siebie jest niewrażliwa na występki związane z cielesnymi przyjemnościami, pokarmami i zabiegami); zapłaty nie może też otrzymać samo tylko ciało (ono bowiem samo z siebie jest niezdolne do oceny prawa i sprawiedliwości)”¹⁷. Stąd cały człowiek musi być osądzony ze swoich uczynków. Sąd zaś musi odbywać się po śmierci, gdyż za życia ludzie nie osiągają sprawiedliwej odpłaty za swoje zasługi. Jako że ciało umiera, i rozkłada się to dla odebrania zapłaty za wybory podejmowane wraz z duszą za życia, musi ono koniecznie zmartwychwstać¹⁸.

Ostatnia linia argumentacyjna, przeprowadzona przez ateńskiego apologetę, oparta jest o celowość przynależną każdemu bytowi. Tak jak każda rzecz powstała w naturze, oraz wytwory sztuki, tak i byty ludzkie mają przynależny ich istnieniu cel. Co więcej, jest to cel inny niż reszty stworzenia, nie ma ono bowiem „wrodzonego sobie prawa i rozumu” i nie działa zgodnie z poczuciem sprawiedliwości tak, jak czynią to ludzie. Celem ludzkiego życia nie może być niedoznawanie cierpień,

¹⁶ Tamże, s. 103.

¹⁷ Tamże, s. 107.

¹⁸ O niesprawiedliwości osobnego sądu duszy i ciała por. tamże, s. 107-113.

bo mogą go dzielić aniołowie. Nie jest nim także oddawanie się przyjemnościom ciała i korzystanie z tego, co „karmi ciało i udziela mu radości”, bo jest to cel bytów zwierzęcych. Nie jest nim też szczęście duszy oddzielonej od ciała, gdyż dusza nie jest człowiekiem. Skoro, jak wykazywały poprzednie rozważania apologety, cel dotyczyć ma człowieka, jako psychofizycznej całości, sam zaś człowiek z natury nakierowany jest na życie wieczne, ów *telos* ludzkiego bytu realizuje się w wieczności. Celem tym jest radość wiecznego oglądania Boga i może być osiągnięty jedynie przez zmartwychwstanie ciała, będące warunkiem ciągłości tego samego bytu ludzkiego, który swym życiem na ziemi zasłużył sobie na tę nagrodę.

Zakończenie

Powyższe rozważania spełniały wymogi racjonalnego dyskursu, jaki służył rozstrzygnięciu filozoficznych sporów nie tylko na areopagu, ale i na łonie młodego Kościoła, budującego intelektualne fundamenty prawd wiary. Atenagoras nie popełnił błędu zwalczania zarzutów pogan na polu tylko religijnych eksplantacji. Wychodząc poza tekst Pisma, uczynił ze zmartwychwstania proces możliwy do wyjaśnienia na gruncie nauk biologicznych, posługując się ogólnie przyjętymi tezami Galenusu oraz swoistie rozumianym atomizmem. Zabieg ten, czynił ze zmartwychwstania element naturalnego porządku świata, na równi z narodzinami i śmiercią. W apologii Atenagorasa jest ono kolejnym etapem ludzkiego istnienia, bez którego niemożliwym byłoby zrealizowanie obietnicy mesjańskiej.

Za słabość argumentacji greckiego apologety należy jednak uznać odparcie możliwości zaistnienia takiego zjawiska, jak powszechna rezurekcja umarłych, na bożej wszechmocy. To boska wola wskrzeszenia umarłych zainicjuje proces, który od wszechmocnego „Pana swojego Stworzenia” nie wymaga żadnego wysiłku. Jego omnipotencja pozwoli na zebranie i połączenie na nowo rozproszonych cząstek, niezależnie od miejsca, w którym będą się znajdowały. Choć użycie tej linii argumentacyjnej jest swoistym unikiem, ustanawiającym fundamentalną odpowiedź na pytanie o możliwość zmartwychwstania, nie umniejsza to faktu doniosłości i logicznej spójności argumentacji na rzecz jego konieczności. Oto analizując wzajemne stosunki i zależności oraz naturę wszystkich bytów, Atenagoras dowodzi, że zmartwychwstanie jest koniecznym warunkiem realizacji natury człowieka, która to realizacja ma dokonać się w wymiarze ostatecznym – eschatologicznym.

Niezależnie od tego czy uznamy Atenagorasa za mistrza retoryki, doskonałego polemistę, czy po prostu twórcę, na ile to możliwe, spójnych apologii, nie można odmówić mu kunsztu dociekań nad zagadnieniem, którego zdecydował się bronić. Atenagoras, w swym krótkim dziele, *Patres Ecclesiae* pozostawił następnym pokoleniom cenne wskazania dotyczące możliwych dróg intelektualnej walki chrześcijan z epigonami „areopagitów”.

Summary

The mechanism of the resurrection of the dead in terms of Athenagoras of Athens

These considerations satisfy the requirements of rational discourse that served resolving philosophical disputes not only on the Areopagus, but in the bosom of the young Church, building the intellectual foundations of the faith. Athenagoras did not err in combating allegations of the Gentiles in the field of religious explant only. Going beyond the text of Scripture, the resurrection made possible to explain the process on the basis of biological sciences, using the generally accepted Galenus thesis and specifically understood atomism. This treatment, did the resurrection part of the natural order of the world, on par with the birth and death. The apology of Athenagoras it is the next stage of human existence, without which it would be impossible to realize the messianic promise.

The weakness of the argument, however, the Greek apologist should be considered refutation of the possibility of such phenomena as universal Resurrection of the dead, for God's omnipotence. It is God's will to initiate the process of resurrection of the dead, which the all-powerful „Lord of his Creation” does not require any effort. His „omnipotence” will allow you to collect and re-connection of dispersed particles, regardless of where they are located. Although the use of this line of argument is a kind of evasion, establishing the fundamental answer to the question about the possibility of resurrection, this fact does not detract from the importance of cohesion and logical argument for its necessity. Here is the analysis of relations and relationships and the nature of all beings, Athenagoras argues that the resurrection is a necessary condition for the realization of human nature, which has made the implementation of the final dimension – eschatological.

